دكتور
زيدان عبد الباقي
استاذ علم الاجتماع المشارك
كلية الآداب - جامعة قاريونس (بنغازى)

علم الاجتماع الدّينى

مكتبة غريب

اهداءات ٢٠٠٣

د/ ماهر عبد الهادي.

القاهرة

دكتور
زيدان عبد الباقي
استاذ علم الاجتماع المشارك
كلية الآداب - جامعة قاريونس (بنغازى)

علم الاجتماع الدينى

مكتبة غريب
٣٠١ شارع كامل صدقى (الفجالة)
تليفون ٩٠٢١٠٧

بسم الله الرحمن الرحيم

المقـــدمة

لعل من المفيد – إزاء اختلاف أتباع الأديان السماوية وغير السماوية فى بدهيات الأديان – وجود فرع من فروع علم الاجتماع ، يتناول الوظائف الاجتماعية لهذه الأديان فى مختلف المجتمعات ، ولاسيما فيما يتصل بالضبط الاجتماعى لمختلف أنماط السلوك . وذلك بالإضافة إلى الهدف الرئيسى لهذا العلم ، وهو توطيد وتدعيم الاتجاه نحو الوحدة الدينية الاجتماعية بين سكان الكرة الأرضية على أساس دعوة الناس إلى اعتناق الدين الذى ارتضاه الخالق الأعظم لعباده لكى تقبل عباداتهم ، ويكون مصيرهم الجنة .

ومن أجل تحقيق هذا الهدف ، فقد احتوى الفصل الأول من هذا الكتاب على دراسة مستفيضة لنشأة الظاهرة الدينية ، مع دراسة مقارنة لأهم الأديان غير السماوية ، بالإضافة إلى دراسة الأديان السماوية ، وتحديد أهم عناصر هذه الأديان بمختلف مستوياتها .

– أما الفصل الثانى فإنه ينطوى على تحليل علمى للمراحل التى صاحبت قيام علم الاجتماع الدينى .

– وينطوى الفصل الثالث على دراسة تحليلية للبرهنة على أن « التدين » ظاهرة اجتماعية .

– وفى الفصل الرابع عرضنا لنظريات الاجتماع الدينى لدى كل من ماكس فيبر ، سان سيمون ، أوجيست كونت ، وإميل دور كايم .

– وفى الفصل الخامس تناولنا بالدراسة والتحليل النظريات النفسية وعلاقاتها بالاجتماع الدينى .

– وفى الفصل السادس عرضنا للمذهب الروحى – أو – الحيوى ، وكذلك للمذهب الطبيعى وعلاقتهما بالاجتماع الدينى .

– وفى الفصل السابع فرقنا بين السحر والدين ، باعتبار السحر من الوسائل الرئيسية التى يلجأ إليها سكان المجتمعات المتخلفة لقضاء حاجاتهم ، بينما يلجأ سـكان المجتمعات المتحضرة إلى الأساليب العلمية فى كل أمورهم المعيشية .

– وفى الفصل الثامن والأخير حددنا أهم مفاهيم الاجتماع الدينى بصورة تساعد الطلاب المبتدئين على تجنب الخلط الذى يشوب مجالات علم الاجتماع الدينى ، نتيجة لتعارض الملل والنحل الأرضية مع الأديان السماوية .

والله نسأل أن يجعل من هذا الكتاب لبنة صالحة فى صرح مكتبة علم الاجتماع .

والله ولى التوفيق ؟

بنغازى فى ١٩٨١/٨/٢ زيدان عبد الباقى

الفصل الأول

فى نشأة علم الاجتماع الدينى

إن قيام علم من العلوم ، إنما يتحقق بوصول هذا العلم إلى أسلوب (منهاج) ييسر له فرصة تناول ظواهر هذا العلم تناولا موضوعيا مع وضوح استقلال هذا العلم بتناول ظواهره وحده ، ودون أن يشاركه فيها علم آخر ... وفى ضوء هذا نتساءل عن مدى وصول علم الاجتماع الدينى إلى المستوى الذى يمكن أن يوصف فيه بالعلمية ؟

والإجابة على هذا التساؤل تضطرنا إلى الرجوع إلى الوراء ، إلى حين أصبحت الظاهرة الدينية ذات طبيعة واضحة ، تجذب انتباه الإنسان ؛ ولاسيما أن الدين يمثل الجانب المقدس من حياة الإنسان . ومن شأن هذه القداسة أن تحاط مظاهرها بسياج من الرهبة وعدم المساس . وتلك أمور تدعو إلى الاهتمام بكل ماهو دينى ، أى الاهتمام بكل ماهو مقدس: غير أن البعض قد يعتبر أن الدراسة الموضوعية للظواهر المقدسة فيهامساس بهذه القداسة . ولكننا نقول من منطلق الدين الإسلامى ، إن الدين الإسلامى يدعو إلى العلم وإلى المعرفة ، ومن ثم فلا مساس بقداسة الأديان، مادامت الدراسة تقوم على احترام الأصول ، واستخدام العقل استخداما موضوعيا . فقد دعا الإسلام إلى استخدام العقل استخداما موضوعيا فى الإقناع والاقتناع ، حتى ولو تعلق الأمر بآيات الله لقوله تعالى «والذين إذا ذكروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صما وعميانا » (الفرقان ٧٣) وكفل القرآن الكريم – أيضاً – حرية العقل فى اختيار الطريق الذى يؤدى إليه تفكيره السليم ، مع مسئوليته الكاملة عن شرود العقل لقوله تعالى « لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى » (البقرة ٢٥٦)

وقوله تعالى أيضاً « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (الكهف ٢٩) .

وفى بيان قيمة العقل وارتباطه الوثيق بالإيمان والعبادة الصحيحة ، يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « العقل أصل دينى » ويقول أيضاً «اعقلوا عن ربكم وتواصوا بالعقل تعرفوا ما أمرتم به وما نهيتم عنه » .

وقال أنس بن مالك رضى الله عنه ، أثنى على رجل بخير عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال عليه الصلاة والسلام « وكيف عقله ؟ » قالوا : يارسول الله إن من عبادته كذا ... إن من فضله كذا ... إن من أدبه كذا ... فقال عليه الصلاة والسلام — مرة ثانية — « كيف عقله ؟ » قالوا : يارسول الله ، نثنى عليه بالعبادة وتسألنا عن عقله؟ فقال صلى الله عليه وسلم « إن الأحمق العابد يصيب بجهله أعظم من فجور الفاجر ، وإنما يتقرب الناس من ربهم بالزلف (١) على قدر عقولهم » . ومن هذا فإن صحة العبادة يجب أن تكون مقرونة بالوعى والعقل والإدراك . فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « بقدر عقل المؤمن تكون عبادته » ذلك لأن العبادة متى تؤدى دون تدبر لحكمتها وفهم لغايتها ، إنما تكون قوالب فارغة من المضمون ، وأشكالا خالية من المعنى ، ومن ثم لاتحدث أثرها فى النفوس ، ولاترقى إلى درجة القبول عند الله .

وعلى سبيل المثال فإنه ليس للإنسان من صلاته إلا ماعقل ، فى خشوعه وهو واقف بين يدى الله عز وجل ، وفى تدبره لما يقرأ من كلام الله ، وفيما تتركه تلك العبادة من أثر فى حياة الإنسان وسلوكه . فإذا خلت الصلاة من ذلك كله ، وأصبحت مجرد حركات يؤديها الإنسان وهو مشغول القلب ، منصرف الفكر ، عجول ، كأنما يحمل حملا

---

١ — الزلف الدرجة أو المنزلة .

يريد أن يلقيه ويستريح منه . فإن أداء الصلوات على هذه الصورة يجردها من معناها وحكمتها وأثرها فى النفوس(١) . وهكذا فى كل العبادات .

ومما تجدر الإشارة إليه أن « فكرة الألوهية » من الأفكار التى عاقت دراسة تقدم علم الاجتماع الدينى ، وكذلك حالت — لفترة طويلة — دون مناقشة حقيقة الدين ، أو مقارنة مختلف العقائدالدينية وصور العبادات، وأثر الأديان فى تقدم أو جمود الحياة الاجتماعية للجماعات .

هذا وقد أخذت الدراسة فيما يتعلق بالتمهيد لمولد علم الاجتماع الدينى عدة مراحل متتالية ، كانت كل منها بمثابة « مقدمة تمهيدية » للأخرى : كما كانت كل مرحلة من المراحل التالية أكثر اتساعا مما سبقتها حتى بلغت الأخيرة المستوى العالمى .

أولا — مرحلة الإعداد والتمهيد :

لقد بدأت هذه المرحلة بعقد بعض المقارنات بين الظواهر الدينية ، بغرض الوصول إلى تحليلها ، وبالتالى تفسيرها . غير أن هذه المقارنات لم تكن تقوم على مقارنة أشياء موجودة أو قائمة ، وإنما كانت تقوم على مقارنة الدين الموجود أو السائد بأديان متصورة أو متخيلة . وعندما وجد البحاث أن عملية التصور أو التخيل هذه غير مجدية ؛ اتجهوا إلى الوثائق التاريخية ، عسى أن يجدوا فيها مايؤكد صدق تصوراتهم .

وقد كانت الكتب المقدسة — وحدها تقريبا — أهم وأقدم المصادر لاستقاء أخبار الظواهر الدينية . ومن هنا فإن المقارنات التى عقدت بواسطة هؤلاء البحاث ارتكزت — بصفة أساسية — على نصوص تلك الكتب المقدسة .

---

١ — الأستاذ محمد كامل حته : القيم الدينية فى المجتمع : دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٧٥ ص ٦٤ :

ولعل « **فكرة الخطيئة** » التى اعتبرها الكتاب المقدس (العهدالقديم) Old testament أصلا للإنسان ، وأن الإنسان ما خلق إلا للتكفير عن هذه الخطيئة . كانت هذه الفكرة من النصوص الأولى التى مكنت المتخصصين فى علم الاجتماع من عقد بعض المقارنات الموضوعية فى هذا المجال .

ومن جهة أخرى فإن الدافع إلى المعرفة أو مايعرف بحب المعرفة أو حب الاستطلاع ، قد دفع البعض إلى التجول فى بعض المجتمعات الأخرى سعيا وراء معرفة أحوال شعوب هذه المجتمعات ، ثم تحولت هذه الميول الفردية إلى مسلك جماعى أخذ شكلا منظما تحت اسم « **حركة الاستشراق** » تلك الحركة التى قامت واتسع نطاقها على ساقين من اللاهوت . وبذلك أتيحت الفرصة لعقد مقارنات بين الحركات الدينية ، ولاسيا فى المنطقة المحيطة بالبحر الأبيض المتوسط . وصارت هذه المقارنات تتسع شيئا فشيئا إلى أن شملت العالم كله .

ذلك أن الشعوب القديمة : المصرية واليونانية والرومانية ... تلك الشعوب التى كانت تنتمى إلى دول كبيرة يومئذ ، قامت بفتوحات متعددة ، أتاحت للباحثين فيها أن يعقدوا الكثير من المقارنات بين أديان البلاد التى يجرى فتحها ، وأديان البلاد المنتصرة . وكان « **هيردوت** » Hérodote « اليونانى المتوفى فى أواخر القرن الخامس ق . م . فى رحلته إلى مصر مثالا لذلك . حقيقة أن الرحالة ـ أياكان ـ لايعطينا إلا ماتراه عيناه ، وتسمعه أذناه ، دون أى جهد ، إلا أن « هيردوت » كان دقيق الملاحظة فى وصفه للحياة الدينية فى مصر القديمة . وقد سار على نهجه كثيرون ، هؤلاء الذين تركوا لنا بعض المؤلفات التى ساعدت على تطور الدراسات الدينية من مرحلة الآراء الشخصية المصطبغة بصبغة فلسفية ، إلى المرحلة الأقرب إلى الموضوعية فى دراسة الديانات ، فضلا عن الدراسة الكمية للشعوب أو للجماعات التى تسودها هــذه

الديانات ، والعوامل التى أدت إلى ذيوعها وانتشارها ، أو إلى انقراضها وانحسارها .

وكانت الدراسات الأولى فى هذا المجال تعتمد على دراسة رقعة محدودة من الدول أو المدن التى تجرى فيها هذه الدراسات . ولم تكن الدراسة هى النشاط الأساسى لهؤلاء ، وإنما كانت نشاطا ثانويا بجوار التجارة أو السياحة وما إلى ذلك . ولهذا جاءت تلك الدراسات بعيدة عن الاستقراء العلمى للظواهر الدينية ، وبصورة جعلتها غير صالحة للتحليل العلمى طبقاً للمنهاج الاجتماعى المقارن .

وفى مرحلة تالية كان البعض يتناول الظواهر الدينية – من بين مايتناول – بطريق المصادفة أو الاستطراد ، وليس لغرض الدراسة والتقرير . وكانت هذه الدراسات تصطبغ بالصبغة النفسية ، حيث ركز أصحابها على دراسة الأحوال النفسية لأتباع الديانات التى تناولوها بالدراسة . بمعنى أن الغرض من تسجيل هذه الظواهر الدينية بمعتقداتها وعباداتها وطقوسها ؛ هو تقرير الحالة النفسية لهذه الشعوب ، حتى يستطيع « الرحالة » مقارنة هذه الظواهر بالظواهر الدينية التى عاش فى ظلها داخل مجتمعه .

وفى مرحلة أخرى كان « الرحالة » يميل إلى الجانب الأسطورى أو الروائى أو الخيالى فى تصوير الظواهر الدينية . ولعل « الإلياذة والأوديسا » L'Iliathe et L'Odyssée المنسوبتين إلى « هوميروس » Homére وهما سلسلتان من القصص الشعرى عن قدماء اليونان ، نرى فيهما صورة مغامراتهم فى الأسفار ، وبلاءهم فى الحروب وتنافسهم فى الغنائم والأسلاب ، وما كان ينزل بهم من عجيب النوازل العامة والخاصة . غير أنه لايكاد يخلو شأن من هذه الشئون دقيقها وجليلها من ذكر أسماء آلهتهم وآلهة خصومهم ، ووصف للقربات والضحايا والتوسلات التى كان يتوجه بها كل مظلوم أو مكروب إلى إلهه . وذكر مايجرى فى زعمهم بين آلهة السماء حين تتشاور فيما بينها وحين تتنازع وتنقسم آراؤها فى الانتصار لهذا الفريق أو ذاك .. وما إلى ذلك .

ومما تجدر الإشارة إليه أن الحديث عن الأديان فى هذه المرحلة كان يمزج بالأوصاف الإقليمية وغيرها ، بيد أن الاعتماد فيه كان على المشاهدات ، لا التخيلات ، كما أن نطاق البحث فيه كان أوسع ، حيث شمل ديانات مصر وآسيا الصغرى ، وبابل وفارس وما حولها . وامتاز أيضاً – بطابع المقارنة بين معبودات الإغريق ومعبودات غيرهم ، مقارنة تميل إلى تفضيل وجهة النظر المصرية ، وإلى نقد الأخطاء التى كان يقع فيها عامتهم بسبب الاشتراك اللفظى ، حتى يكون الاسم الواحد (مثل هيرقل Hercule) علما على إله أزلى ، وعلى بطل من أبطال البشر . وبالإضافة إلى ذلك كانت الأوصاف تنطوى على أوصاف خيالية لظواهر يعجز العقل الإنسانى عن تفسيرها تفسيراً علميا منهجيا . وفى نهاية تلك المرحلة اتجه الرحالة والمؤرخون قليلا إلى جانب الأسلوب العلمى ، لاسيما عندما كانت فتوح الاسكندر المقدونى (المتوفى فى الربع الأخير من القرن الرابع ق . م .) سببا فى انفساح مجال المعرفة لأديان أخرى ، حيث وصلت جيوش الإسكندر الأكبر إلى مصر والهند ، مما أتاح الفرصة أمام « ميجاستين » Mégasthénes (القرن الثالث ق . م .) أن يعطينا صورا أكثر واقعية عن الأديان التى أتيحت له فرصة دراستها .

وفى المرحلة الأخيرة أخذت المقارنات تقوم على مقارنة العناصر الهامة لمكونات هذه الأديان ، ولاسيما « المعبود » هنا وهناك . غير أن هذه المقارنات كانت بعيدة عن النزاهة العلمية ، حيث كان الرحالة يميل إلى تزكية المعبود فى الديانة التى يعتنقها ، وكذلك تزكية الديانة كلها على الديانات التى يتناولها بالدراسة .

هذا وقد قامت – بجوار ذلك – دراسات نقدية فلسفية تهدف إلى تمحيص حقيقة الدين بوجه عام فى ثنايا البحث عن حقائق الأشياء . ومن

أشهر البحاث فى هذا المجال الفيلسوف اليونانى « أفلاطون(١) ، Platon (٤٢٨–٣٤٧ق٠م٠) وتلميذه وزميله أرسطو Arstotle (٣٨٤–٣٢٢ق٠م٠) وكان من مذهبهما أن السبب الأول الأزلى باطلاق ، المبدأ لكل حركة وتغيير ، ليس هو المادة ، بل روح عاقل مدبر متصرف فى المواد ، وأن العقائد والفلسفات كانت فى بدايتها نقية نبيلة ، ثم تطورت تطوراً

---

(١) Platon. Les Lois, LX.

فنى الجزء العاشر من كتاب « أفلاطون » إن الروح هى أول موجود : وهى المبدأ الأصل Le point départ وهى سبب الكائنات بلا استثناء ، وسبب كل حركة أو تغير ، فيا كان وما هو كائن وما سيكون : وإنها هى التى تدبر السماء والأرض ، وإليها مرد كل تركيب وتحليل ، ونمو ونقص ، وخير وشر ، وحسن قبح ، وعدل وظلم ، وكل الأضداد والمتقابلات (الفقرة ٨٩٦ من الجزء العاشر) وإنها منشأ كل شيء à l'origine de la génération toutes choses (الفقرة ٨٩٩ من نفس الجزء) ويتساءل : أى نوع ترى من الأرواح هذه الروح الأزلية ؟ أهى الروح الموصوفة بالحكمة والفضيلة؟ أم روح ليست لها هذه الصفات؟.. ثم يجيب بأن كل ما فى الكون من نظام وتدبير على أدق حساب يدل على أنها الروح التى لها المثل الأعلى فى الكمال (الفقرة ٨٩٧). ويقول أرسطو فى الفصل السادس من الجزء الثانى عشر من كتاب « ما وراء الطبيعة » (Aristote, Métaphysique, L. XII, ch. 6) إنه يوجد حتماً ذات أزلية قادرة على إحداث التغييرات ، وإن هذه الذات يجب أن تكون غير مادية ، وأن تكون موجودة بالفعل لا بمجرد القوة والإمكان ، وإلا لما حدث شيء فى الوجود . إنه لا شيء يتحرك مصادفة ، بل لا بد من وجود سبب معين لحركته... إن قطعة الخشب الصماء ، التى لم تدخلها صنعة ، لا تتحرك بنفسها ، ولكن بصنعة النجار يمكن أن تتحرك ... (الفقرة ١٠٧٤ ب) :

تنازليا(١) ، وأن الفضيلة وسط بين طرف الإفراط والتفريط(٢) .

ثانيا : مرحلة تأسيس علم الاجتماع الديني :

انتهت المراحل الوصفية للأديان ببعض الدراسات شبه المنهجية ، مع بعدها عن النزاهة العلمية على النحو الذى أوضحناه . وفى هذه المرحلة أخذت الدراسات الدينية أسلوب النقد الفلسفى . فقد تناول بعض الفلاسفة — كما أوضحنا — فكرة « الألوهية » من خلال البحث عن حقائق الكون . وتتمثل هذه الدراسات فى فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو ... حول وجهات نظرهم فى « المبدأ الأول » ومايتصل به من آراء ، وما يدور حوله من أفكار ميتافيزيقية نتيجة التأمل المجرد الذى يخضع للمذهب الفلسفى العام . وكانت آراء هؤلاء بمثابة رد منهم على آراء السوفسطائيين الذين يمتازون بإتقان الجدل الكلامى .

وقد مهدت هذه المناقشات الطريق لظهور فلسفة الشكاك أو « مذهب الشك » أو المذهب الارتيابى Scepticism و « فلسفة اللا أدرية » التى يمثلها « بيرون » pyrrion الذى راح يتقلب بين الفلسفة الإيجابية التى تؤمن بوجود « حقيقة ثابتة » والفلسفة السلبية التى تنكر وجود مثل هذه الحقيقة ، وتأخذ بالإلحاد مذهبا لها ، ثم توقف عن الإيمان بهذه الحقيقة أو الشك فيها .

واعتمدت الفلسفة الأخلاقية على اتجاهين متضادين هما :

---

(١) Aristote, Métaphysique. LX. 11, ch. 8.

ففى الفصل الثامن من كتاب « ما وراء الطبيعة » يقول أرسطو : « إن تطور العقائد يقابله مذهب السوفسطائية الذين زعموا أن الأصل هو اللادين و اللاقانون . وأن الأديان والقوانين ما هى إلا اختراعات وحيل سياسية لإخضاع الجماهير »

(٢) Aristote, Ethique.

١ – الاتجاه الأول الذى يبيح اللذات ويمثله « إبيقور » (٤٣١– ٢٩٠ ق٠م٠) عن رأيه فى اللذة والألم ، حيث كان يرى أن «الشعور باللذة» سواء أكان شعورا جسمانيا أو عقليا ، هو المعيار الوحيد «للتجرد والفضيلة» على حين أن الألم هو « مقياس الشر » ٠ ومن ثم فإن على الإنسان أن يسلك طريق الفضيلة للسعى وراء اللذة ، إن كان رأيه فيما يراه أنه أسمى طريقة للوصول إلى « اللذة الروحية أو الفضيلة » ذلك أن « إبيقور » يقسم الدوافع الإنسانية إلى ثلاثة أنواع هى :

– دوافع طبيعية ضرورية : مثل الطعام والشراب ٠

– دوافع طبيعية غير ضرورية : مثل الأطعمة الكمالية والحب وتكوين الأسرة ٠

– دوافع غير طبيعية وغير ضرورية : مثل الثراء والمجد والسؤدد والجاه فى المجتمع .

ويضيف أن الإنسان العاقل الحكيم هو الذى يقتصر على إرضاء الدوافع الأولى وبشىء من الاعتدال ، بحيث يتناول من الطعام والشراب مايسد رمقه فحسب ، متى جاع أو أصابه الظمأ ، فالخبز طيب ، والماء سائغ ، عند الجوع والظمأ فقط ٠

ويؤكد – أيضاً – أن الحكيم العاقل هو الذى يقلل من إشباع الدوافع الثانية جهده ، بل ويفضل عدم إشباعها أصلا ، حيث إنه من الخير للانسان – كما يرى – أن يبقى عزبا ، بدلا من أن يتزوج ٠

ويوجب على المرء إذا أراد أن يكون حكيما عاقلا على التمام – أن يمتنع كلية عن إشباع الدوافع الأخيرة لأنها وهم باطل ، وسراب خادع ٠ فالمال قليله كثير متى عاش المرء طبقاً لقوانين الطبيعة ، وكثيره قليل متى عاش المرء طبقاً لما يتطلبه العرف ، وتقتضيه الحياة الاجتماعية ٠ وليست الشهرة والمجد والسؤدد والجاه ، كلها سوى حمق وجنون ٠ ومادام الأمر

كذلك ، فإن « الدين » فى رأى « إبيقور » يغدو « أمراً فرديا لاسيطرة للهيئة الاجتماعية عليه » .

والحكيم العاقل فى رأى « إبيقور » هوالذى يمتنع عن إشباع غالبية دوافعه ، والذى يقضى على الخوف فى نفسه ، فلا يخشى الآلهة ، لأن الآلهة لاتبالى بهذا الكون الذى يعيش فيه ، ولاتهتم به ، ولايرهب الجحيم لأنه غير موجود ، ولا يخاف الموت لأن خوفه وهم ، على اعتبار أنه ليس بين الإنسان الحى والموت من علاقة « فالموت لايوجدمادام الإنسان حيا : فاذا وجدالموت انعدم الإنسان »(١) .

٢ ـــ الاتجاه الثانى الذى يحارب اللذات وتمثله المدرسة الرواقية ، ومؤسسها « زينون » (٣٢٢ – ٣٦٤ ق.م.) ويقوم على أساس الزهد وإنكار الذات ومكافحة اللذات . وبالتالى يرى أن الفضيلة إنما تتحقق بالتحرر من مطالب الجسم وشهواته . ويرجع ذلك إلى أن هذه الفلسفة تقوم – من الناحية النظرية – على أساس الاعتراف بوجود « روح كلية تدبر العالم » وهذه الروح الكلية ليس لها وجود مستقل فى ذاته ، بل هى تمثل فى آن واحد العالم الطبيعى والمبدأ الحركى ، أى تمثل الجانب المادى والجانب الإلهى . وعلى ذلك اعتبروا أن الأشياء فى الطبيعة ذات شقين :

– الأول : وهو الأشياء التى تتعلق بنا مثل آرائنا وميولنا ورغباتنا ، أى كل ماهو من صنعنا .

– والثانى : وهو أجسامنا والخبرات والجاه والسلطان ... أى كل ماليس من صنعنا .

---

١ – دكتور زيدان عبد الباقى : التفكير الاجتماعى .نشأته وتطوره .الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٧٤ صفحة ٧٤ :

هذان الشقان من الضرورى توحيدهما بعد فصلهما ... وإذا لم نستطع ، فمن الميسور أن نقول مثل العرب « إذا لم يكن ماتريد فأرد مايكون » :

ولقد كانت نظرية المدرسة الرواقية هذه تمهيدا لما سمى فيما بعد باسم « مبدأ وحدة الوجود » أى أن الله والعالم شىء واحد ، بمعنى أننا إذا نظرنا إليه من جانبه المادى الملموس كان « العالم » وإذا نظرنا إليه من جانب القوة والنشاط والتدبير والتنظيم كان هو « الله » .

ولم يكن الرومان من المبدعين فى الجوانب الفلسفية الاجتماعية أو الدينية ، وإنما كانوا مجرد مرددين أو منظمين لأفكار فلاسفة اليونان . ومن فلاسفة الرومان يظهر اسم « شيشرون » Ciceron فى كتابه « القوانين » الذى يشير فيه إلى أن « الدين هو الذى يصل الإنسان بربه »(١) . وكانت له بعض الآراء فى العبادات ، بالإضافة إلى بعض المحاولات من أجل التوفيق بين الديانات الرومانية وغيرها من الديانات الأسيوية والأفريقية التى كانت سائدة يومئذ . ومن مؤلفات « شيشرون — وفارون » Varron نجد أسماء بعض المعبودات التى انتشرت عباداتها فى آسيا وأفريقيا مثل الإله « بعل » Baale وهو من الآلهة التى كانت معروفة فى منطقة شرق البحر المتوسط .

وبظهور اليهودية ، ومن بعدها المسيحية بدأ الصراع بين الديانات الوثنية المحلية أو الإقليمية مثل الديانة المانويه أو البوذية فى الهند والصين ، والديانات الفرعونية فى مصر ، والفلسفة الأفلاطونية فى أوروبا ... نقول بدأ هذا الصراع فى منتصف القرن الأول الميلادى بين الديانات السماوية وهذه النحل .

---

(١) La religion est le lien qui unit l'home à Dieu.

وظلت الحياة البشرية تشق طريقها فى التاريخ مقرونة فى تطورها بالنبوات المتتابعة لقوله تعالى « وإن من أمة إلا خلا فيها نذير » (فاطر ٢٤) وقوله تعالى « ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا أن اعبدوا الله ، واجتنبوا الطاغوت ٠٠٠ » (النحل ٣٦) . فرسل الله يتتابعون فى كل قرن ، وفى كل عصر ، لقوله تعالى « ثم أرسلنا رسلنا تترى كلما جاء أمة رسولها كذبوه » (المؤمنون ٤٤) ليحملوا هذا الزاد الروحى الذى يقوم الحياة الإنسانية ويردها إلى فطرتها ٠ وفى هذا يقول سبحانه وتعالى « إنا أوحينا إليك ، كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده ، وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط ، وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان ، وآتينا داود زبوراً ، ورسلا قد قصصناهم عليك ، من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك ، وكلم الله موسى تكليما ، رسلا مبشرين ومنذرين ، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزاً حكيما » (النساء ١٦٣—١٥٥) ٠

وبالرغم من أن الله قد فطر الناس على توحيده لقوله تعالى «فأقم وجهك للدين حنيفا، فطرة الله التى فطر الناس عليها؛ لاتبديل لخلق الله ،ذلك الدين القيم » (الروم ٣٠) ٠٠٠ فإننا نرى أتباع بعض الأديان السماوية قد حرفوا الرسالات التى وصلت إليهم ٠ ومن ثم اختلفوا فى إدراك عظمة الله سبحانه وتعالى ووحدانيته ، ومن أمثلة ذلك اليهودية والمسيحية ٠

ومن دراسة اليهودية وكتابها « التوراة » وما أدخل عليها من تحريفات جعلتها مملوءة بالتناقضات ، سواء مع نفسها أو مع الأناجيل ، أو حتى مع الأخلاق الكريمة ، فعن « الله » تقول التوراة « وظهر الله ليعقوب — أيضاً — بعد رجوعه من — فدان أرام — فباركه ، وقال له : ما اسمك ؟ . قال : يعقوب ، قال الله : ستكون منك أمة ، وجماعة أمم ، وملوك من صلبك يخرجون . والأرض التى جعلتها لإبراهيم

وإسحق ، لك ولنسلك من بعدك أجعل الأرض ... ثم ارتفع الله فى الموضع الذى خاطبه فيه »(١) .

وهذا التزوير الواضح للتوراة يشير فى موضع آخر إلى أن يعقوب وزوجتيه وجاريتيه وأولاده الأحد عشر أثناء هجرتهم من أرض الرافدين إلى « أرض كنعان » التى سميت باسم « فلسطين » فيما بعد حط رحاله بالقرب من مخاضة « يبوق » وبعد أن أرخى الليل سدوله ، وجد بجوار هذا المكان « رجلا » ليس مثل البشر ، قيل إنه ملك من السماء فصارعه يعقوب حتى مطلع الفجر وانتصر عليه ...فقال الرجل ليعقوب : مااسمك؟ قال : يعقوب . قال الرجل : ؟ لا يكون اسمك يعقوب بعد الآن ، بل إسرائيل ، لأنك كما علوت عند الله فعلى الناس – أيضاً – تعلو . وسأله يعقوب عن اسمه ، فقال له : لم سؤالك عن اسمى . وباركه هناك(٢) .

ومعنى ذلك أن القصد من هذه الرواية المزورة ، الإشارة إلى وعد الله ليعقوب بأرض فلسطين له ولأبنائه من بعده . وهكذا تمتزج الأفكار المزيفة بالأهداف السياسية الصهيونية . وإذا كانت تلك الأفكار المزيفة قد انهارت أمام منطق التاريخ ، فإن اليهود يتمسكون « بالوعد » الذى ورد بها . ومن ثم فقد أطلقوا على فلسطين اسم « أرض الميعاد » واعتبروا ذلك من الإرادات الإلهية التى لا تقبل المناقشة ، وإنما يجب تنفيذها .

واليهود هم الذين ابتكروا التعصب العنصرى ، ولا سيما عندما زعموا أنهم « شعب الله المختار » وهم – أيضاً – أول من اكتووا بنيران ابتكارهم هذا .

---

١ – التوراة ، سفر التكوين ، إصحاح ٣٥ ، آيات ٩–٣

٢ – التوراة ، سفر التكوين ، إصحاح ٣٢ ، آيات ٢٥–٢٩

ولما كانت الإمبراطورية البابلية والمستعمرات الخاضعة لها – فى أوائل الألف الثانى قبل الميلاد – تخضع لشريعة « حمورابى » وكانت – أيضاً – الإمبراطورية المصرية – والتى كانت تشمل مصر وبلاد النوبة وسوريا ولبنان وغير ذلك من المناطق المتاخمة – كانت كلها تخضع لتنظيم مصرى واحد ... فإن اليهود عاشوا على هامش هذين المجتمعين الرئيسيين يومئذ ، متجولين هنا وهناك ، معلنين عن إيمانهم باله قومى لهم وحدهم : وبشريعة خاصة بهم لها طقوسها وما تنطوى عليه من حلال وحرام . وذلك على اعتبار أن هذا الإله قد خصهم وحدهم – دون الأمم الأخرى – بهذا الشرف . ومن ثم فإن الأمم الأخرى ، مهما علا شأنها فى ركب الحضارة والعلوم والفنون والآداب ، كانت – وما تزال – أحط منهم شأناً ومنزلة أمام إلههم هذا . فهم وحدهم الذين يوصفون بأنهم (**شعب**) أى (**عام**) باللغة العبرية . على حين أن غيرهم من المجموعات البشرية، يوصفون بأنهم (**أقوام** – أو – أمم) أى (جوى) باللغة العبرية .

وعن تفشى الفجور فى المجتمع اليهودى ، فقد عاشت مملكة إسرائيل قرنين من الزمان فى ترف وثنى ، وانحلال أخلاقى وصل ذروته فى عصر الملك « **أخاب** » الذى مارس للشر والرذيلة أمام عينى الرب ، أكثر من كل من تقدمه . وأقام غابة (للطقوس الوثنية الفينيقية) مما زاد من سخط الرب إله إسرائيل (١) ... وكذلك يصف النبى (**أشعيا**) مملكة (يهوذا) فيقول مخاطباً سكانها (**يانسل الفاسق والزانية ، ألستم أولاد المعصية(٢) ...**) ويصفهم أيضاً نبيهم (أرميا) فيقول (**إن شعبى سفيه ، إنهم لا يعرفوننى ، إنما هم أبناء حمقى ، لافهم لهم ، هم أذكياء فى الشر ، ولا دراية لهم بالخير**)(٣) و « أشعياء » هذا من الأنبياء الذين قالوا بعالمية الإله ولكنهم أنكروه وعذبوه .

---

(١) سفر الملوك الأول ، إصحاح ١٦ آيات من ٣٠–٣٣

(٢) أشعيا : إصحاح ٥٧ آيات من ١–٧

(٣) أرميا : إصحاح ٤٠ آية ٢٢

ولذلك فإنه عندما جاء المسيح (عيسى عليه السلام) بعد ذلك بحوالى ٥٠٠ سنة أنكروه وكفروا به ، لأنه لم يوافقهم على أطماعهم وأفكارهم المختلفة ، وقال بعالمية الإله مثل « أشعيا » ومن ثم حاولوا قتله ... إلخ »

على حين أن (التلمود) وهو الكتاب الثانى لليهود ، لا تشتم فيه رائحة الدين أبداً ، وإنما هو اختراع يهودى ، يشتمل على تصور دقيق لحقارة النفسية اليهودية . ودليل ذلك ما جاء فى « التلمود » عن نبى الله عيسى الذى كرمه القرآن الكريم وأمه أعظم تكريم .

وفى القرن الرابع الميلادى حدث انقسام آخر فى فهم طبيعة السيد المسيح واستمر النزاع المترتب على ذلك حتى القرن السابع الميلادى ، حيث أدت المنازعات المذهبية إلى تصديع الوحدة الروحية للديانة المسيحية، تلك الديانة التى تفرق أتباعها يومئذ إلى مذاهب شتى ، كل منها يعادى الآخر . وكان سبب العداء يدور حول طبيعة السيد المسيح عليه السلام » وقد تبلورت هذه الآراء المتضاربة حول ثلاثة اتجاهات هى :

(أ) مذهب النساطرة : الذين يغلبون الجانب البشرى على الجانب الإلهى ، فى ذات السيد المسيح عليه السلام .

(ب) مذهب اليعاقبة : نسبة إلى يعقوب البرادعى أسقف الرها ، والذين يغلبون الجانب الإلهى على الجانب البشرى فى ذات السيد المسيح عليه السلام .

(ج) مذهب الملكانيين : الذين يأخذون بالطبيعتين البشرية والإلهية للسيد المسيح عليه السلام .

وقد حاولت الحكومة البيزنطية التى تأخذ بالمذهب الملكانى أن تفرض هذا المذهب على أتباع المذهبين الآخرين . ولكنها عجزت عن ذلك فلجأت إلى اضطهاد وتشريد أتباع هذين المذهبين من الرجال والنساء على السواء. وقد ترتب على ذلك :

١ – أن فر أصحاب المذهب النسطورى ، واستقروا فى العراق وفارس وبلاد العرب ، ثم انتشر مذهبهم فى الهند بعد ذلك أيضاً .

٢ – كما فر زعماء المذهب اليعقوبى واستقروا فى الشام ومصر .

٣ – أما زعماء المذهب الملكانى فقد استقروا فى القسطنطينية مقر الحكومة البيزنطية .

وبذلك أصبحت الغالبية العظمى من المصريين تدين بمذهب كنيسة الإسكندرية (الكنيسة اليعقوبية) مخالفين بذلك مذهب كنيسة القسطنطينية . ومن هنا تدخل الأباطرة فى هذا النزاع ، حتى أن أساقفة كنيسة القسطنطينية اعتبروا مذهب كنيسة الإسكندرية كفراً وإلحاداً وابتعاداً عن الديانة الصحيحة . وبناء على ذلك قرر (مجمع خلقدونية) سنة ٤٥١ ميلادية حرمان بطريك الإسكندرية من الكنيسة . وقد رفض المصريون تنفيذ هذا القرار واعتبروا أنفسهم أصحاب المذهب الصحيح ، وأطلقوا على أنفسهم اسم (الأرثوذكس) أى أصحاب الدين الصحيح . ومن هنا أمعن الإمبراطور فى تعذيبهم والتنكيل بهم طوال الفترة من ٤٥١ – ٦٤٠ ميلادية . وهى السنة التى أشرق فيها نور الإسلام على مصر ، حيث اندفع المصريون نحو اعتناق الدين الإسلامى تاركين الديانة المسيحية بانقساماتها التى لا نهاية لها (١) .

وبظهور الإسلام : اتسعت رقعة البحوث الدينية وتباعدت مباحثها الدينية بترجمة العرب – بل وبنقلهم – المؤلفات الفلسفية الإغريقية إلى العربية(٢) . ويضاف إلى ذلك ما اكتشفه العرب المسلمون بوجه عام فى رحلاتهم من علوم الشرق وآدابه وعاداته وطقوسه الدينية . وكذلك

---

١ – دكتور زيدان عبد الباقى : المرأة بين الدين والمجتمع . مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٨ – صفحة ٥٤، ٥٥

٢ – ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل

ما أضافوه إلى الجانب الكلامى الجدلى فى المعتقدات الدينية من دراسات منهجية مستقله عن سائر العلوم والفنون ، شاملة لكل ما وصل إليه علمهم عن الديانات الأخرى(١) .

وقد تناولوا بالنقد والتحليل مختلف هذه المعتقدات ، وتابعو البحث عن مصادرها ومدى ذيوعها وانتشارها . وقد أدت هذه المتابعة وتلك الدراسة إلى احتكاك المسلمين بغيرهم ، ولا سيما فى البلاد التى دخلت أو أدخلت فى الإسلام أثناء قيام الدولة الإسلامية الأولى(٢) .

هذا ولقيام الإسلام على الإقناع ، فقد استخدم المسلمون هذا الأسلوب مع القرآن الكريم والأحاديث النبوية فى دعوة غيرهم إلى الدخول فى الإسلام ، بالإضافة إلى الاستعانة بأسلوب الجدل الكلامى الذى كان سائداً من قبل لدى اتباع الديانتين السماويتين السابقتين(٣) . وبذلك ترك لنا علماء الدين يومئذ كثيراً من المؤلفات التى تنطوى على دراسات عديدة مما يدخل فى نطاق علم الاجتماع الدينى .

هذا وقد نشطت فى عصر النهضة الدراسات الدينية ، وكذلك البحوث التى تتناول الأساطير والآراء الفلسفية والسحر . كما زادت العناية بدراسة نصوص العهد القديم (التوراة) والعهد الجديد (الإنجيل) فضلا عن الاهتمام بدراسة اللغتين العبرية والسريانية دراسة مقارنه .

ومن جهة أخرى فقد انقسمت الديانة المسيحية إلى ثلاث كنائس هى : الكنيسة الغربية (الكاثوليكية) ، ثم الكنيسة (الأرثوذكسية) وعن الأولى انبثقت الكنيسة (البروتستانتينية) ، ومنذ ولدت تلك الكنيسة سنة ١٥١٧ بدأ التباعد بين المذاهب المسيحية الثلاثة يأخذ طريقه إلى الاستقرار بين أتباع هذه الديانة .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل

(٢) الفخر الرازى : اعتقادات المسلمين والمشركين

(٣) المسعودى : المقالات فى أصول الديانات

ولما كانت حياة البشرية فى عصورها الأولى ، ذات أشكال محدودة المطالب ، فقد كان كل نبي يبعث إلى قومه — بصفة خاصة — ويحمل إليهم من هدى السماء ما يرشدهم إلى صراط الله المستقيم ، وما يساعدهم على تقويم حياتهم الدنيا ، وفق هدى الله .

ويقص القرآن الكريم علينا قصص رسالات الأنبياء السابقين فيقول :

— « ولقد أرسلنا نوحاً إلى قومه ، فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره » (المؤمنون ٢٣)

— « وإلى عاد أخاهم هودا قال : يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره » (هود ٥٠)

— « وإلى ثمود أخاهم صالحاً قال : يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره » (هود ٦١)

— « ولوطا إذ قال لقومه ... » (الأعراف ٨٠)

— « وإلى مدين أخاهم شعيباً قال : يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره » (هود ٨٤)

— « ثم بعثنا من بعدهم موسى وهارون بآياتنا إلى فرعون وملئه » (يونس ٧٥)

— « . . . ورسولا إلى بنى إسرائيل » (آل عمران ٤٩) وهو عيسى بن مريم .

وسارت البشرية فى تطورها مع رسل الله المتتابعين إليها ، حتى كان التهيؤ الكامل ، لما وصلت إليه البشرية من نضج ، وما حققته من جوانب الحضارة ، وما تيسر لها من أسباب الاتصال شرقاً وغرباً ، فأذن الله سبحانه وتعالى بفجر رسالة جديدة عالمية ، ختم بها الرسالات

السماوية السابقة . وبذلك اكتمل صرح الحضارة الإنسانية فى صورتها الأكمل والأتم برسالة الإسلام .

وعلى ذلك فإن رسالات السماء جاءت كلها فى شكل وحى متتابع نزل على رسل الله صلوات الله وسلامه عليهم ، بمثل نهر تكونت له روافد ، وتفرعت منه جداول يروى ما يذبل من أيك العقيدة ، ويمد الحياة الإنسانية بالنماء على هدى الله سبحانه وتعالى . ينبع هذا النهر حيث يوحى الله إلى ملائكته ، سفرائه إلى رسله ، أو يكلم رسله ، سفراءه إلى خلقه . وقد انتهى مصب هذا النهر المغدق برسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم .

وإذا كانت الرسالات السماوية كلها تنبع من مصدر واحد وتصب فى مجرى واحد ، فقد كان من الضرورى ألا يتفرق الناس ، ولا سيما أن الله حذرهم من ذلك بقوله تعالى « **شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك ، وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه** » (الشورى ١٣) . . . بالرغم من ذلك فقد تفرق أتباع الديانات السماوية شيعاً وأحزاباً ، بل إن أتباع كل دين تفرقوا — أيضاً — إلى شيع وأحزاب متناحرة .

وجاء بعد ذلك دور البحوث التبشيرية والدراسات الأنثربولوجية الاستعمارية التى نشطت فى دراسة عقائد وأديان وعبادات الشعوب المتخلفة فى آسيا وأفريقيا ، لا بقصد البحث العلمى فى الدين ، وإنما بقصد وضع الأسس لامتصاص دماء هذه الشعوب .

ومن هنا نشطت حركة التأليف فى وصف عقائد أهل تلك المجتمعات. وكانت نظرية « دارون » قد خطفت الألباب ببريقها الزائف ، فراح أعضاء البعثات التبشيرية ، والأنثربولوجيون يجمعون البيانات التى تؤكد افتراض «دارون» فى فكرة « التطور » أو المذهب التطورى . وبذلك نشأ علم جديد، وهو علم الأديان المقارن Comparative religion وهو العلم الذى يتناول التصورات الإنسانية الأولى للدين .

الفصل الثانى

قيام علم الاجتماع الدينى

من المؤلفات الحديثة التى تتناول منطقة نفوذ « علم الاجتماع الدينى » ذلك الكتاب الذى يقول فيه مؤلفوه وعلى رأسهم « جيرفيتش » Gurvitch إن كافة علماء الاجتماع لم يتفقوا — بعد — على أبعاد « علم الاجتماع الدينى » أو على وظائفه ، ولكنهم يرغبون — فقط — فى تناول وجهات النظر المختلفة حول هذا الموضوع (١) .

هذا وقد أخذ علماء الأديان المقارنة وعلماء الإنسان وعلماء الأجناس فى التعاون مع علماء الاجتماع فى القرن التاسع عشر ، ذلك التعاون الذى مهد الطريق أمام ميلاد علم الاجتماع الدينى . فقد كان « تشارلز كولى » Cooley واحداً ممن كتبوا بأن الكائنات البشرية ، أشبه بفريق من الرجال الذين يحملون المصابيح Lanterns ويشقون طريقهم وسط غابة الحياة الدنيا التى لا حدود لها . والعقلاء من هؤلاء الرجال—إذا استثنينا — البلهاء وغير العقلاء منهم ، كانت تهمهم بالدرجة الأولى ، ضرورة التعرف على وسيلة تجنبهم اضطرابات Perplexities الحياة وما يتصل بذلك من آثار سيئة على دخائلهم الذاتية . . . كان يهمهم أن يعرفوا أسرار الموت والحياة ، اليقظه والنوم ، الأحلام والكوابيس ، الحر والبرد ، الخريف والربيع . .. وقد ارتبطت الرغبة فى معرفة هذه الأمور بنشأة الحياة الإنسانية على الأرض.وهنا يكمن خلود Permanency الاتجاهات الدينية مع الجماعة أو المجتمع .

---

(١) ولقد اعتمدنا فى هذا على ترجمة الأستاذ محمد المبارك عن الأصل الفرنسى
Traité de Sociologie. Publié sous la direction de G. Gurvitch T. II. P. 96

وإذا رجعنا إلى الدراسات الاجتماعية المبكرة للدين لدى كل من « كونت ، وتايلور ، وسبنسر ... » وجدنا أن هؤلاء الباحثين قد استخدموا فى دراساتهم ثلاثة مداخل ، لكل منها سماته الخاصة وهى :

١ — المدخل التقويمى Evolutions

٢ — المدخل الوضعى Positivist

٣ — المدخل النفسى Psychologist

فى علم الاجتماع لدى « أوجست كونت » وخاصة فيما يعرف لديه باسم « قانون الحالات الثلاث » Le Loi des trois états ويقصد به أن العقلية الإنسانية قد مرت بأدوار ثلاثة Loi des troisages هى :

١ — **الحالة الأولى** : وهى الحالة الدينية (التيولوجية) L'etat Tleologique حيث يعتقد الناس فى قوى خفية كالشعوذة والسحر ، أو تؤمن بآلهة متعددة Le polytheisme أو فى إله واحد Le Monotheisme

٢ — **الحالة الثانية** : وهى الحالة الميتافيزيقية L'etat métaphysique حيث يفسر الإنسان العالم مستنداً إلى قضايا عقلية تبعد عن المحسوسات .

٣ — **الحالة الثالثة** : وهى الحالة الوضعية L'etat positif حيث يفسر فيها الإنسان العالم تفسيراً علمياً دقيقاً .

والحالة الأخيرة هى آخر الحالات وأسماها من وجهة نظره .

وتفصيل ذلك أن « كونت » عندما اشترك فى عملية الإصلاح الاجتماعى فى فرنسا عقب الثورة الفرنسية ، تبين له أن فساد المجتمع إنما يرجع إلى اضطراب فى فهم الأشياء ، إذ يفهم بعضها على طريقة ، ويفهم البعض الآخر على طريقة مناقضة للطريقة الأولى .

ووجد أنه — لا سبيل إذن — للقضاء على فساد المجتمع ، إلا بالقضاء على هذا الاضطراب والتردد بين طريقة وطريقة . ومن هنا استعرض

«كونت» الوسائل التى تؤدى إلى القضاء على هذا الاضطراب ، فوجد أنها لا تتجاوز – طبقاً للتحليل العقلى – ثلاث وسائل :

– الوسيلة الأولى : وهى التوفيق بين الطريقة التيولوحية الميتافيزيقية والطريقة الوضعية فى فهم الأشياء بحيث لا يحدث وجودهما معاً فى أذهان الناس اضطراباً فى تفكيرهم .

– الوسيلة الثانية : وهى أن نقضى على الطريقة الوضعية فى فهم الأشياء ، ونجعل الناس يفهمون جميع الظواهر على الطريقة الدينية الميتافيزيقية ..

– الوسيلة الثالثة : وهى أن نقضى على الطريقة الدينية الميتافيزيقية فى فهم الأشياء ، ونجعل الناس يفهمون جميع الظواهر على الطريقة الوضعية.

وتبين له أن الوسيلة الأولى وهى التوفيق بين الطريقة التيولوجية الميتافيزيقية والطريقة الوضعية بحيث لايحدث وجودهما معا فى أذهان الناس اضطراباً فى التفكير . فقد رأى «كونت» أنها غير ممكنة من الناحيه العملية لأننا بصدد طريقتين متناقضتين كل التناقض من جميع الوجوه :

– فالطريقـــة الأولى (الوضعية) لا تبحث إلا عن السبب المباشر للظاهرة .

– على حين أن الطريقة الثانية (التيولوجية – الدينية – الميتافيزيقية) لا تبحث إلا عن السبب غير المباشر للظاهرة ، وعن علتها الأولى التى تتمثل فى قوى مشخصة مريدة كقوة الآلهة ، وهذه هى ما سماها بالطريقة الدينية . . . أو فى قوى مبهمة ميتافيزيقية تكون متلبسه بالظاهرة نفسها كقوة النفس فى الإنسان ، أو الإنبات فى النبات ، وهذه هى ما سماها بالطريقة الميتافيزيقية .

– والطريقة الأولى تقوم على الإيمان بأن الظواهر خاضعة للقوانين وهى لا تبحث إلا عن هذه القوانين .

– بينما الطريقة الثانية تقوم على الاعتقاد بأنها غير خاضعة للقوانين ، وهى تبحث عن كل شيء ، إلا عن هذه القوانين .

– الطريقة الأولى توجه كل عنايتها إلى دراسة الظاهرة نفسها .

– والطريقة الثانية تقطع النظر عن هذه الظاهرة ، وتتجه إلى البحث عن موجدها الأول أو سببها الأول .

وانتهى « كونت » إلى أن طريقتين متناقضتين كل التناقض – مثل هاتين – يستحيل التوفيق بينهما ، ولا يمكن اجتماعهما على أية صورة فى أذهان الناس بدون إحداث اضطراب كبير فى التفكير . إذ ليس بعد قبول النقيضين خلل فى التفكير ولا اضطراب فى الفهم ، وتلك هى الفوضى العقلية بعينها .

وعلى ذلك اعتبر « كونت » الفكر التيولوجى من الأخطاء العقلية Intellectual errors التى لم تصمد أمام النهضة العلمية الحديثة . Rine. ومن ثم تشتت Dispered هذا الفكر واختفى . وتتبع « كونت » نشأة الاتجاه التيولوجى من الاعتقاد بأن لكل شيء روحاً Animism إلى الاعتقاد بالله Monotheism وشرح العقيدة الدينية فى مصطلحات نفسية بالرجوع إلى إدراك المحسوسات Perceptions وعمليات التفكير لدى الإنسان أو الرجل البدائى Early man.

هذا التفسير التطورى لا يتفق مع الواقع ، بل ويتناقض معه ، فكثيراً ما نجد أن هذه المراحل موجودة لدى شعب من الشعوب فى فترة واحدة من الزمن . وذلك إلى أنه بالرغم من التقدم العلمى فإن المرحلة الدينية باقية فى كل المجتمعات ، بمعنى أنه لا يوجد تعارض بين الدين والوضعية . وحتى فى المجتمعات التى تدعى عدم تشجيعها للدين ، نجد ولاء بعض جماعاتها يتجه نحو عقائد خاصة ومؤلفات خاصة ، وأماكن معينة لها ذكريات خاصة ، بحيث إننا إذا تعمقنا فى تأمل هذه الظاهرة كان لنا الحق فى أن

نقول إن هذا الاتجاه ليس إلا نوعا من التعبير عن الخبرة الدينية فى أسلوب جديد ، مما يؤكد عمق العاطفه الدينية فى نفس الإنسان وفى روح المجتمع .

وقد حظيت آراء « كونت » هذه بنقد شديد Rigorous من كل من « تايلور » فى كتابه (الثقافة البدائية ١٨٧١ م) وكذلك من «هربرت سبنسر» فى كتابه بعنوان « أساس علم الاجتماع ، المجلد الثالث ، ١٨٩٦ » حيث تناولا آراءه بالتفصيل . وكان كل من المفكرين الكبيرين مهتما بشرح أصول الدين بالدرجة الأولى . وكان من رأيهما أن الناحية الروحية Soul هى أساس العقيدة الدينية . وكذلك تناولا بالشرح والتوضيح إعطاء بيان بمصطلحات مقبولة عقليا عن كيفية نشأة كل الأفكار Ideas المتصلة بالروح ولا سيما الأفكار المستمدة من التفسيرات الخاطئة للأحلام Dreams وللموت Death ولكن شرحهما للظواهر الدينية Religion phenomena كان مملوءاً بالأخطاء النفسية أو العقلية . وبنفس الأسلوب تناول كل من : «كارل ماركس وجيمس فريزر» الظواهر الدينية فى القرن التاسع عشر : ولم تكن لهما إضافات جديدة .

أما المدخل المغاير Alternative لدراسة الدين فقد تمت صياغته بواسطة « إميل دوركايم » فى كتابه بعنوان « **العناصر الأساسية للحياة الدينية** » والذى صدر سنة ١٩١٢ وهذا المدخل اقتبسه « دوركايم » من أستاذه السابق « فوستيل دى كولانج » الذى كان قد بسط أو عرض Propounded هذا المدخل فى وقت سابق لهذا التاريخ . وقد ناقش « دوركايم » العناصر الأساسية لنشأة الحياة الدينية فى كثير من المجتمعات : وفرق (دوركايم) فى دراساته هذه بين (الشيء المقدس) Sacred و (الشيء الدنيوى) أو غير المقدس Profane بمعنى أن الظواهر الدينية لدى « دوركايم » تنقسم إلى :

(ا) القسم المقدس Sacré وهو الذى يتعلق بالعقائد وما يتصل بها ؛

(ب) القسم العلمانى Profane وهو الذى يتعلق بالطقوس والعبادات وما يتصل بها .

وقرر « دوركايم » بناء على ذلك أن (الدين نسق موحد من العقائد والممارسات المرتبطة بالأشياء المقدسة ، أى الأشياء المحرمة Set apart والممنوعة ، تلك العقائد والممارسات التى توحدهم فى مجتمع محلى واحد وهو الكنيسة التى تعمل على تماسكهم معا)(١) .

ومما تجدر الإشارة إليه أن الجوانب التجمعية Collective aspects فى الدين فى نظرية « دوركايم » واضحة ومؤكدة . كما أن وظيفة الطقوس Rituals الدينية واضحة أيضاً،وهى تأكيد أو تثبيت Affirm الرقابة الأخلاقية للمجتمع على أفراده من الناس ، وذلك من أجل ضمان بقاء ودوام واستمرار تضامن Solidarity المجتمع .

هذا وإله (المعشر)(٢) أو الإله الذى يعبده أفراد المعشر – فى نظرية (دوركايم) غير واضح وضوح ألوهية المعشر نفسه . بمعنى أن (دوركايم) لم يعترف بفكرة الألوهية ، وإنما اعتبر المعشر أو المجتمع هو الإله . وأشار أيضاً إلى وجود تناقض بين الطقوس وبين العقيدة،الأمر الذى يعوق Prompt نمو العقيدة .

حدود علم الاجتماع الدينى :

إن أكبر مايطمح إليه البحاث هو اكتشاف جوهر الدين ، باعتبار ذلك من المطامح الأساسية لعلماء الاجتماع . وقد حقق (دوركايم) تلك الرغبة عندما تناول هذا الموضوع بالدراسة وقال (إن الهدف الأساسى لعلم الأديان هو الوصول إلى إدراك ما يشكل طبيعة الانسان الدينية) تلك الطبيعة (التى هى نتاج عوامل اجتماعية) ذلك أنه بالرجوع إلى

---

(١) «The religion is a unified system of belifs and practices relative to sacred things, that things set apart and forbidden; belief and practices which unite into a single community called a church all those who adhere to them»

(٢) The God of the clan.

المجتمعات القديمة أو البعيدة فى القدم يمكن اكتشاف (المحركات) فى القبيلة ، والتى قد تتجسد فى حيوان ، ثم يتحول هذا الحيوان إلى كائن مقدس ، ومن ثم يستمر ويبقى لفترة طويلة . هذا ومن المعروف ، كثرة ما أثير من اعتراضات حول الربط بين (المحجور المحرم) وبين (المقدس) وحول مفهوم (التوتم) Totem وكذلك النظرية التطورية ، والنزعة العضوية بواسطة الرئيس الأسبق للمدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع وهو (دوركايم) .

ومن الأمور المؤكدة ، والتى يصل التأكيد فيها إلى حد اليقين ، أن ليس ثمة علم يمكنه الإحاطة بأعماق العاطفة الدينية. ذلك أن عناصر ومقومات تلك العاطفة – والتى هى جوهر الدين – لا تلمس ولا تدرك منها سوى المظاهر السطحية أو الجوانب الخارجية . أما « جوهرها » فإن تفسيره يبقى « تخمينا » أو افتراضاً فحسب . ونحن لا نرفض وجهة نظر « دوركايم » هذه ولكننا نعترض عليها .

فمن المحقق أن أى « دين » لا يقبل أن تكون عناصر عقيدته ومبادئه الأخلاقية نوعاً من « إفراز » المجتمعات الإنسانية . إن ما هو محرم عند المؤمنين فى كل دين ، يمكن أن يثير انتباه الباحثين وتفكيرهم . فى كل عقيدة ضرب من السر الخفى أو الجانب المقدس ، ولكن ذلك لا ينفى أن أتباع هذه العقيدة أو تلك ممن يشكلون مجتمعها أو طائفتها لهم نصيب فى ابتكار أو اختيار بعض المفاهيم والتعاريف الدينية ، واقتباس بعض أشكال العبادات وإدماجها فى عقيدتهم ، فضلا عن الاستنارة بما تنطوى عليه أخلاق الديانات أو العقائد الأخرى .

إن علم الاجتماع سواء أكان متحفظاً أو طموحا – يضع لنفسه ، كما يضع لكل بحث حدوداً معينة . وفى بعض الأحيان يضع هذه الحدود فى إطار زمنى . وقد اقتصرت « مدرسة دوركايم » فى بادىء الأمر على دراسة بعض القبائل ، ولم تعط اهتماماً للجوانب الأساسية فى بحوثها .

وبالإضافة إلى ذلك السبب الرئيسى ، فإن كثيراً من الباحثين أضافوا مبررات أخرى للتحديد الزمنى أو الإطار الزمنى فى بحوث علم الاجتماع الدينى ؛ ويرجع ذلك — من وجهة نظرهم — إلى استحالة معرفة الأديان المنقرضة ، أو حتى ماضى الأديان القائمة أو الحية معرفة تامة . وعلى ذلك فإن تعذر استخدام الملاحظة المباشرة يوقع علم الاجتماع التاريخى فى حالة من العجز .

ولذلك فقد ذهبت آمال دوركايم المفرطة أدراج الرياح ، وأن الاعتراضات الموجهة للتاريخ — عدا أن محتويات التاريخ ليس لها إلا قيمة نسبية ، على أساس أن الملاحظة أو المشاهدة ليست هى الطريق الوحيد للمعرفة — تجعل ساحة البحث فى علم الاجتماع الدينى مقصورة على « المجتمعات المعاصرة » .

أما الأنثربولوجيون فقد استخدموا فى دراستهم للدين (المدخل الوظيفى) ومن هؤلاء (مالينوفسكى) فى كتابه بعنوان (السحر) Magic والعلم والدين ومقالات أخرى سنة ١٩٤٨ و (رادكليف براون) فى كتابه بعنوان (جزر الإندمان) سنة ١٩٢٢ وغيرهم حيث أوضحوا كيف يعمل الدين فى المجتمعات البسيطة على حفظ وصيانة التماسك الاجتماعى Social cohesion فضلا عن دوره الرئيسى فى ضبط سلوك الأفراد .

ولقد برهنت نظرية (دوركايم) من خلال دراساته للمجتمعات المتدينة أن دور الدين فى ضبط سلوك الأفراد غير ملحوظ بدرجة كبيرة ، وأكد أن الأديان فى الدول المتمدينة تؤدى فى بعض الأحيان إلى الشقاق Divisive والانقسام . وفى قليل من الأحيان تكون الأديان سبباً فى التوحيد Unifying أو التماسك فى المجتمع .

ولذلك يمكن أن يقال إنه ما دامت الديانة موحدة Unites للجماعات أو للمجتمعات الصغيرة ، فإنها قد تثير Provoke الصراعات والنزاعات بين الجماعات أو المجتمعات الكبيرة . وعلاوة على ذلك فإن الديانة فى

المجتمعات المتمدينة ولا سيما فى المجتمعات الحديثة تنطوى على عقائد Beliefs ومبادىء Doctorines تكون لها أهمية أكبر من الطقوس Ritual ولذلك فقد تشعبت الدراسات الأنثربولوجية للدين وأصبحت تشمل جوانب دينية متعددة ، وذلك مع تركيزها على المبادىء الأخلاقية Ethical doctorines لأديان العالم ..

ولأن « دوركايم » لم ينح منحى فرديا فى تفسير الدين كما فعل بعض المفكرين أمثال « فرويد وجيزاروهيم وفريزر وتايلور » ومن إليهم ، حيث فسر « دوركايم » الدين تفسيراً اجتماعياً ، كما ربط بين تفسيره هذا وبين وظيفة الدين فى المجتمع . فإن نظريته هذه جذبت أنظار الكثيرين أمثال « وليم روبرتسون سميث – مالينوفسكى – راد كليف براون» وأتباعهم فى إنجلترا ، وعلماء الأجناس الأمريكيين ، وماكس فيبر وتالكوت بارسونز وآخرين من المدرسة الاجتماعية الألمانية .. وبذلك صارت نظرية «دوركايم» تعرف بالنظرية الاجتماعية أو بالنظرية الفرضية .

وعندما يفسر أتباع هذه النظرية الدين ، فإنهم ينظرون إليه كجزء من كل كبير ، هو « المجتمع » . وما دام المجتمع أكبر من كل أجزائه ، ولا يمكن فهمه بالنظر إلى كل جزء من أجزائه على حدة ، فكذلك كل جزء من أجزائه لا يمكن فهمه إلا فى ضوء الشكل الأكبر الذى يحويه ، كما يحوى غيره من النظم الاجتماعية وهو « المجتمع » وعندما نظروا إلى الدين على هذا الأساس وجدوه يقسم العالم إلى أقسام ثلاثة هى : المقدس – والعادى – وغير المقدس .

– وبالنسبة للمقدس ، وجدوه يحاط برهبة واحترام ، وينطوى على محظورات وقيود ، من أنواع عديدة تسمى « التابو » Taboo .

– أما العادى ، فإنه لا يرتبط بهذه العواطف والأفكار ، ولا تأثير له على المقدس .

– على حين أن غير المقدس أو الدنس ، يشمل ما يمكن أن يدنس المقدس فى بعض الظروف .

ولذلك فإن الصلة بين المقدس وغير المقدس أو الدنس صلة وثيقة ، بعكس صلته بالعادى . ولا ريب أن للدين صلته الجوهرية بالمقدس وبغير المقدس على السواء .

ولكن ما مصدر هذه القداسة ؟

إن مصدرها ليس الغموض كما زعم « ماكس مولر » فهناك أشياء مقدسة ، وهى واضحة ، وبعيدة عن الغموض ، مثل البقر الذى يقدسه بعض سكان الهند .

ويرجع ذلك إلى أن أتباع النظرية الاجتماعية فى الدين – من خلال تفسيرهم للدين – يرون أن الأشياء المقدسة ، أصبحت موضعاً للقداسة ، لأنها رموز لأشياء معينة . ولكن لأى معنى ترمز هذه الأشياء ؟ . إنها ترمز فى عرفهم للاحترام وللقيم الاجتماعية ولبعض الأنماط السلوكية .

ويلاحظ هنا أن للرمزية – صفة العمومية – فى التفكير البدائى ، ولذلك نجد للرمزية دوراً واضحاً فى الدين ، بمعنى أن الأشياء المقدسة ، بالرغم من أنها أشياء ملموسة ، فإنها ترمز – فى الواقع – إلى « أشياء غير ملموسة» ولكن هذه الأشياء غير الملموسة يراد لها أن تكون ذات وجود فى هذا العالم المحسوس الذى يعيشون فيه . فمن هنا وجدوا أن وجود هذه الأشياء غير الملموسة لن يكون مفهوما إلا إذا صيغ فى رموز محسوسة أيضاً . وبالتالى فإن « القداسة » من خلال هذا المفهوم « اتجاه » وليست « أشياء مقدسة غير ملموسة » .

بيد أنه إذا كانت هذه الأشياء المقدسة ترمز إلى غير المحسوسات ، فلماذا يقف منها الإنسان البدائى موقف التبجيل والاحترام والخوف ؟ إن الإجابة على هذا التساؤل لا توجد فى الفرد نفسه ، ولا توجد فى هذه الأشياء

المقدسة نفسها ، ولكنها « توجد فى المجتمع » نفسه . ومن هنا إذا نحن تعمقنا فى هذا التحليل لوجدنا « المجتمع » هو الذى يمكنه أن يشيع فى النفس التبجيل . ذلك أن للمجتمع طبيعة تختلف عن طبيعة أفراده ولكنه مع ذلك لا وجود له ، إلا إذا أصبح الفرد جزءا منه . ولذلك فهو يتطلب إيثار الأفراد للمجتمع على مطالبهم الشخصية ، بمعنى أنه يتطلب التضحية والولاء للمجتمع الذى لا وجود له بدون الأفراد . ولكن المجتمع ليس شيئاً محسوساً حتى يقدم الأفراد له الولاء مباشرة ، وهنا لا بد من الرمز ليكون بديلا عن المجتمع لكى يخضع له الأفراد ويظهروا له ولاءهم ويعبروا عن انتمائهم إليه . ومعنى ذلك أن « الإله » فى عرف أصحاب هذه المدرسة ، يمثل — لا شعوريا — صورة المجتمع ، ومن ثم فإن استعلاء الإله على الفرد يمثل — لا شعوريا — استعلاء المجتمع على الأفراد . ومن هنا فتقديس البقرة — على سبيل المثال — ليس تقربا للبقرة فى ذاتها ، بل تقديس للمجتمع فى ذاتها . ويرمز إلى هذا المجتمع فى صورة « البقرة » التى يعتبر الولاء لها تمييزاً لجماعة من الناس ، وربطا لأفرادها بعضهم ببعض ، وعزلهم عن غيرهم من الناس وعزل تقاليدهم وعاداتهم وأعرافهم عن مثيلاتها لدى الآخرين . .

ومن جهة أخرى فقد حاول كل من « هوبهوس وماكس فيبر » فى مؤلفاتهما تصوير Illustrated الطرق الدينية وبيان الفروق المختلفة بين بعض الديانات . ففى كتاب « علم الاجتماع » لهوبهوس نجد تركيزاً منه على الاهتمام بنفوذ الارتقاء العقلى على المثل الأخلاقية Moral ideas ولذلك نجده فى مؤلفه الكبير بعنوان « انتشار الأخلاق » Morals in evolution الذى صدر سنة ١٩٠٧ يركز على الاهتمام الكلى والجزئى بمجموعة المبادىء الأخلاقية Moral للأديان الكبرى ، وبصفة خاصة المسيحية Christianity ولقد تم فحص مجموعة المبادىء الأخلاقية هذه كمذاهب دينية ، مع تحليلها بأسلوب فلسفى . وذلك مع الاهتمام بدراسة علاقة الدين بالسلوك الاجتماعى Social behavior من خلال أدوات الربط الواسعة المدى .

أما تناول « ماكس فيبر » للعقيدة الدينية ، فإنه يختلف في جوانب هامة وهى :

أولا : لا يعتمد على الطريقة أو الفكرة الانتشارية للأديان .

ثانياً : وإنما يعتمد بدرجة كبيرة على الجانب الرئيسى للأخلاق فى الدين ؛ وبالتحديد علاقة الأخلاق بالنظام الاقتصادى Economic order الذى تناوله من جانبين هما :

– سيطرة المبادىء الدينية على السلوك الاقتصادى بصفة خاصة .

– العلاقة بين مراكز الجماعات فى النظام الاقتصادى ؛ ونماذج العقائد الدينية .

ومما تجدر الإشارة إليه أن « ماكس فيبر » كان أقل اهتماما بالمبادىء الأخلاقية ، كما تم تفسيرها بواسطة اللاهوتيين Theologians وأكثر اهتماماً بهذه المبادىء نفسها ، ولكن بشكلها الشعبى أو الجماهيرى Popular form وبدورها فى إرشاد وتوجيه السلوك اليومى للناس .

هذا وكان « ماكس فيبر » فى كتابه الشهير « الأخلاق البروتستانتينية وروح المذهب الرأسمالى »(١) ذلك الكتاب الذى كان نقطة فاصلة فى دراساته للدين ، حيث اتجه فيه إلى التركيز على أثر الجانب الديناميكى Part played للدين فى نشأة Origins ونمو الرأسمالية الحالية بواسطة أخلاق « كالفن » Calvinis Ethics

هذا ولم يقم أحد بتقديم أية إسهامات Contributions ذات قيمة فى الدراسات الاجتماعية الدينية ، منذ دراسات « ماكس فيبر » ودوركايم

---

(١) Weber, M.: The protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.

فى هذا المجال . ومن الملاحظ أن دراسات «ماكس فيبر» لفتت الانتباه إلى قاعدتين تتعلقان بالخواص النوعية Characteristic للدين وهما :

– المبدأ أو المغزى Significances الأخلاقى للطوائف والفرق الدينية .

– العلاقات المتبادله بين الطبقات الدينية وبين الطوائف والفرق الدينية :

وقد جاءت المساهمة الفعالة المبكرة فى هذا المجال من صديق « لماكس فيبر » وهو « إيرنست ترولتش » Ernest Troletsch فى كتابه بعنوان «التدريس الاجتماعى فى الكنائس المسيحية » والذى صدر سنة ١٩١٢ حيث قدم فى هذا الكتاب بياناً Account أكثر تفصيلا عن الفروق بين المبادىء الأخلاقية بين أفراد الطوائف والفرق الدينية ، ثم بينها وبين الطبقات الدينية التى جاءت فى دراسات « ماكس فيبر » .

أما الحركات الطائفية فقد جذبت اهتمام « هـ . نيبور » Niebuhr حيث بلغ اهتمامه المدى بدراسة الأصل الاجتماعى للطائفية Dinomiationalism وكان ذلك سنة ١٩٢٩ وفيما بعد ذلك بفترة من الزمن ظهرت دراسات إمبيريقية تفصيلية للطوائف الدينية ومبادئها الأخلاقية ، ومدى تلاؤم هذه المبادىء الأخلاقية مع البيئة الاجتماعية Social milieu وفى فرنسا نجد « هـ . ديسروش » Desroche يتناول فى مؤلف له ماهية العلاقة بين الطوائف الدينية والجماعات السياسية ذات الاتجـــاهات الاجتماعية بصفة خاصة . وفى الطرف المقابل يتناول – أيضاً – القضايا Issues التى صاغها « ماكس فيبر » بالدراسة والتحليل وهى :

– إيضاح مدى استمرار الجدل Debate على دلالة Significonce الأخلاق البروتستانتينية فى نشأة ونمو الرأسمالية الحديثة .

– إيضاح مدى استمرار الدراسات المكثفة والدقيقة Exact للفروق

بين المبادىء الأخلاقية للطوائف الدينية ذات الاتجاهات الاجتماعية فى العقيدة الدينية .

وعلى أساس هذه الدراسات انبثق emerged أسلوب جديد يعتمد على التصوير الاجتماعى Sociography للدين ، وتثبيت فائدته بشكل كبير . ولقد تقدم هذا الأسلوب الجديد - بصفة خاصة - فى فرنسا ، حيث أتاح لعالم الاجتماع الفرنسى « ج . لو براس » G. Le Bres فرصة القيام بكثير من الدراسات الكية Quantitative والوصفية :

أما « ف . بولارد » فقد ألف كتاباً بعنوان « المبادىء الأساسية لعلم الاجتماع الدينى » Sociologie Religieuse والذى صدر سنة ١٩٥٤ وقد أصبح هذا لأسلوب من الدراسة مرغوباً فيه ، لما ينطوى عليه من ضرورة دراسة الجوانب الدنيوية والدينية ، ولا سيما الاتجاه الجديد الذى يقوم على عدم المبالاة Secularization بتحريم الدراسة العلمية للجوانب الدينية ، والذى أخذ مكانه فى مجتمعات دول أوروبا الغربية طوال القرن الماضى ، والذى لوحظ بوضوح بين أفراد جماعات الطبقة العاملة Working Class أكثر من غيرها .

وفى الولايات المتحدة الأمريكية كان الأمر - على خلاف ذلك - حيث كان الاهتمام بالدين وبالممارسات الدينية يتجه إلى التزايد والنمو ، وكان التردد على الكنائس فى قمته ، بفروق قليلة غير ملحوظة بين مختلف الطبقات الاجتماعية . فنى كتاب (و . هيربرج) بعنوان (الكاثوليك والبروتستانت واليهود) والذى صدر سنة ١٩٥٥ وكتاب (ن ديمبريز) الذى عنوانه (الطبقة الاجتماعية والبروتستانتينية الأمريكية) والذى صدر سنة ١٩٦٥ حاولا - من جهة - استخدام الملاحظات الدوركايمية للتضامن الاجتماعى - ومن جهة أخرى - توسيع الفروض (الفيبرية) نسبة إلى (ماكس فيبر) فى ضوء الأسس أو الركائز الاجتماعية Social foundations لولاء الطائفة الدينية .

مجال علم الاجتماع الديني :

إن العلماء الذين يضيقون الساحة(منطقة النفوذ) الواسعة لعلم الاجتماع الديني والتي تم تحديد إطارها داخل المجتمعات المعاصرة ، يتفاوتون في نسبة هذا التضييق .

ذلك أن عدداً من خيرة العلماء الذين استوحينا من بحوثهم – وما زلنا – يخرجون من نطاق أو من ساحة علم الاجتماع الديني :المعطيات الموضوعية للحياة الدينية مثل : العبادة والحقوق (التشريع) والأخلاق ، وعلاقة هذه الأمور بالحقائق غير الدينية . ويقتصرون على بحث الأشكال أو الأبنية الاجتماعية للحياة الدينية ، وعلى العلاقات بين هذه الأبنيه الاجتماعية ، وبين الأبنية غير الدينية . وإننا نشاطرهم الرغبة في تجنب الطريقة الموسوعية، فإن علم الاجتماع الديني ليس له أن يطمح إلى دراسة الحقوق الدينية ولا أن يحيط ويستوعب دراسة الجوانب المسيحية الاجتماعية . وليس له أن يدرس التأثير المتبادل بين الحقوق الدينية والحقوق المدنية ، أو بين الموسيقى الدينية وغير الدينية ، بل إننا نضيف أن الحقوق الدينية والموسيقى الدينية ليست من اهتمامات علم الاجتماع الديني ، إلا باعتبارها تعبيراً أو تنظيماً للمجتمع الديني .

وفي مقابل ذلك يبدو لنا أن العلاقات بين الحياة الدينية وعلم السكان والاقتصاد يعود بحثها إلى علم الاجتماع ، على اعتبار أن بنية المجتمع الديني ونظامه التعليمي والتربوي وفعالية الدين ذاته من الأمور التي تسهم في تحديد معدلات الإنجاب – ارتفاعاً وانخفاضاً – وتؤثر أيضاً في معدلات الاستهلاك .

إن عملية قصرعلم الاجتماع الديني على موضوعات محددة . تلك المحاولة التي أجريت على مستوى فروع علم الاجتماع العام ، نجدها هنا محققة على مستوى علم الاجتماع الديني وحده. فمن المؤلفين من يضعون (لعلم الاجتماع

الدينى أسساً لاهوتية خالصة) كالفرق فى الطبيعة بين (المقدس وغير المقدس) . إن أى علم يقوم على مناهج البحث الحديثة لا يستطيع تناول الأشياء الطبيعية المقدسة بالبحث والدراسة الإمبيريقية التى تعتمد — فى الغالب — على التجريب . ذلك أن (بناء) المسيحية وحياتها الدينية يستحيل فهمه بدون الاعتماد على الوحى . وكذلك الحال بالنسبة للدين الإسلامى والأديان الأخرى .

إن ذلك يعنى أن (العقيدة) يستحيل تفسيرها بأمور أو بظواهر غير تلك القائمة فى مجتمعها الدينى ، وما يسوده من مقتضيات ووسائل دينية : وأن المؤمن بتلك العقيدة يعجز — دون تناقض ذاتى مع نفسه — أن يتخلى عن هذا الاعتقاد .

ولكن هل تحتل (العقيدة) ومجرد تفسيرها تلك الساحة الواسعة التى يخصصها علم الاجتماع الدينى كمنطقة نفوذ له ؟ وهل الوحى هو الذى يفسر كافة نماذج وأنماط النظم والظواهر الدينية بتقسيماتها الاجتماعية ؟ وهل يضاف إلى هذا ، ذلك (الجزء) من العقيدة الذى يتخلى المسلم أو المسيحى عن تفسيره باعتباره من الأمور العقائدية العميقة التى لم يتوصل الفقهاء بعد إلى أعماقها ؟ وهل يمكن أن نتخذ موقفا وسطا بين تلك الآراء التى تناولت أبعاد علم الاجتماع الدينى بالتحديد .

إن (جيرفيتش) وزملاءه يعتقدون — مع اللاهوتيين — أن معرفة العقائد والنظريات الدينية من الأمور الضرورية لفهم الأديان ، بل ولفهم المجتمعات الدينية ، وأن الانتماء لهذا المجتمع الدينى لا يحول دون إدراك التجارب الدينية الداخلية الصحيحة ، وإنما يساعد على إنارة البصائر . ونحن كذلك مع أولئك المؤمنين وغير المؤمنين الذين يرون أهمية التصورات — الدوافع — الاجتماعية المحركة للتضامن فى المجتمعات الدينية وغير الدينية حيث يتسع المجال للعقائد الشعبية والفرق المنشقة ، بل وحتى للملحدين أنفسهم ، باعتبارهم تعبيراً عن الرفض الجماعى ، وإيحاء من تكتلات

أو أسر من غير الميالين لهذه العقيدة أو تلك ، والمعارضين المعتدلين والخصوم المجاهرين . وعلى ذلك فإننا مع من هم أكثر طموحاً ، نعتقد أن علم الاجتماع إن لم يستطع أن يدرك جوهر الدين ، فإنه على الأقل يحيطنا علما بأشكال التجارب الدينية الجماعية ، ويلقى بعض الأضواء على التفاعلات والإيحاءات الدينية المشتركة بين مختلف العقائد والطوائف الدينية(١) .

تعريف علم الاجتماع الديني :

وعلى ذلك يمكن تعريف علم الاجتماع الديني بأنه : **علم وصفى تقريرى يرمى إلى دراسة المجتمعات الدينية (من نظم وظواهر وعبادات وطقوس دينية) ودراسة علمية تحليلية لبيان ما هو كائن ، وليس لبيان ما ينبغى أن يكون .**

موضوعات الدراسة فى علم الاجتماع الديني :

لما كان الدين أحد العوامل الأساسية – بل والجوهرية – فى الحياة الاجتماعية ، إذ لا يخفى دوره على أحد فى مجـال التكامل والتساند الاجتماعيين ، كما أن الولاء الاجتماعى للمجتمع وللجماعة هو فى أصله ولاء دينى ، بمعنى أن الدين يمس جميع مظاهر الحياة الاجتماعية فى المجتمع ويصبغها بصبغته ، كما يؤثر على جميع مقومات الثقافة الأساسية . فإنه فيما يلى يمكن تحديد الموضوعات الرئيسية للدراسة فى علم الاجتماع الدينى وهى :

١– السلطة الدينية :

ومن جهة أخرى فإن السلطة الدينية – فى المجتمع – **قد تتوحد مع** السلطة السياسية أو الرئاسة داخل الجماعات . **وقد كان ذلك سائداً فى**

---

(١) **Traité de Sociologie.** Publié sous la direction G. Gurvitch. T. II. P. 96.

القرون الوسطى ، وخاصة عندما كان نفوذ الكنيسة الكاثوليكية مسيطراً على أوروبا . وكذلك الحال فى الإسلام وخاصة فى القرون الهجرية الأولى ، إذ كان النبى صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدون من بعده يجمعون بين السلطتين الدينية والمدنية .

ومن قبل الديانات السماوية كان رئيس الأسرة هو الرئيس الدينى — أيضاً — لها . وهو مسئول الاتصال بينها وبين الجماعات الأخرى من جهة ، وبينها وبين الإله أو الآلهة من جهة أخرى .

— ونرى مثل ذلك لدى العبرانيين القدماء ، إذ لم يكن مصدر احترام رئيس الأسرة عندهم يعود إلى حكمته أو قوته ، بل يعود إلى مركزه الروحى ككاهن المنزل ، فمصدر سلطاته الروحية والزمنية مصدر روحى ، أى دينى .

— وعند قدماء الفرس نجد أيضاً أن عميد الأسرة هو الذى يقدم الأضاحى إلى (ميثرا) Mithra حامى الجماعة .

— أما فى مصر القديمة فإن رئاسة الأسرة — كما يرى إرمان Erman كانت تتركز — فى بعض الأحيان — فى أيدى الأم ، باعتبارها حاكمة المنزل ، ومن ثم المسئولة عن مركز الأسرة الدينى والدنيوى(١) . وعند جماعة أرونتا Arunta الأسترالية البدائية تتوحد — أيضاً — الزعامة الدينية والمدنية فى أيدى زعيم الجماعة(٢) .

— هذا وقد تمتاز بعض الهيئات الحاكمة — فى بعض الجماعات — بامتيازات دينية خاصة ، كالحال فى بولينيزيا ، إذ نجد للنبلاء وحدهم حق الأمل فى الخلود ، ومثل هذا نجده لدى بعض قبائل بيرو البدائية(٣) .

---

(١) Wach, J. : Sociology of Religion. London, 1947, p. 63.

(٢) Ibid., p. 212.

(٣) ...

- وتقدم لنا الأساطير القديمة - لبعض الجماعات المتقدمة - شروحاً وتبريرات تعطى بمقتضاها لبعض الطبقات امتيازات دينية خاصة ، سواء فى مصر أو دول غرب آسيا والهند والصين واليابان . . . حتى أن « ثور نولد » Thurnwald يؤكد أن أساس نظام الطبقات لم يكن مصدره الحرب والقهر ، بل يرجع إلى أسس دينية(١) .

والسؤال ، أو الموضوع الرئيسى للدراسة هنا هو : هل الأفضل للمجتمعات الجمع بين السلطتين الدينية والزمنية أم الفصل بينهما ؟

٢- الجنس والسن وعلاقتهما بعلم الاجتماع الدينى :

إن ارتباط النوعين (الذكور والإناث) بالدين ، يختلف من حيث درجة تمسك كل نوع بالدين لأسباب بيولوجية وأخرى اجتماعية ، كما يختلفان أيضاً طبقاً لمراحل العمر أو السن age فدرجة ارتباط الغلمان بالدين فى مرحلة المراهقة الأولى (١٢ - ١٥ سنة) تصل إلى ١٠٠ ٪ ثم تبدأ فى الانخفاض إلى حد الصفر فى أحيان قليلة ، ثم تعود للارتفاع مرة أخرى إلى أن تعود فى بعض الأحيان إلى ١٠٠ ٪ مرة أخرى . وقد رأينا فى كثير من الجماعات البدائية أن المرأة تلعب دوراً ثانوياً فى شئون العبادة ، بل قد يحال بينها وبين الاشتراك فى طقوس العبادة بصفة كاملة . ففى بعض الجماعات تبعد السيدات عن الحفلات الدينية الهامة ، وعند جماعات أفريقية أخرى تكون للنساء عبادات خاصة تؤدى بعيداً عن الرجال ... وفى استراليا وماليزيا يتم إبعاد النساء عن الجماعات الدينية منعاً باتاً(٢) ، وفى الإسلام نجد الصفوف الأخيرة للنساء . ولا توجد فروق فى الفرائض والعبادات بين الرجال والنساء ، ولكن للنساء فى حالات الولادة والحيض ... رخص معينة .

---

(١) Ibid., p. 214.

(٢) Ibid., p. 217.

وبصفة عامة يوجد نظام – شبه عام – لدى الكثير من المجتمعات ، يبيح للمسنين من الرجال القيام بدور هام فى شئون الدين ، فهم حفظة رسميون لتراث الجماعة الدينى منذ القدم(١) .

والموضوع الرئيسى للدراسة هنا هو إعداد خط بيانى لدرجة ارتباط كل من الجنسين بالدين طبقاً لمراحل العمر ، ثم تخطيط أسلوب الدعوة ، بما يتفق مع كل مرحلة عمرية من هذه المراحل .

٣– صلة اللغة بالدين وعلاقتهما بعلم الاجتماع الدينى :

ترتبط اللغة كظاهرة اجتماعية بالتدين كظاهرة اجتماعية ارتباطاً نوعياً، إذ نجد كثيراً من ألفاظ اللغة تتأثر بلغة وأساليب الدين ، بل وتأخذ بعض الكلمات دلالات ومعانى لم تكن من قبل . ومن أمثلة ذلك كلمات مثل: العبادة ، الصلاة ، الصيام ، الزكاة ... فى اللغة العربية . كما أن البلدان التى فتحت فى عهد الدولة الإسلامية الأولى تقبلت اللغة العربية واستبدلت بها لغاتها الأصلية ، مما أدى إلى انتشار اللغة العربية فى ثلاثة أرباع الكرة الأرضية .

وإذا كانت بعض هذه الدول قد رجعت إلى لغاتها الأصلية وإن لم ترجع عن الإسلام ، فانها لا تزال تعرف القليل من اللغة العربية بالصورة التى تمكنها من أداء مختلف العبادات الإسلامية . وكثير من هؤلاء يحفظ أجزاء كثيرة من القرآن الكريم دون معرفة اللغة العربية . وتلك خاصية خاصة بالقرآن الكريم وحده ، ولا توجد فى أى كتاب آخر من الكتب المقدسة . ففى أحد البرامج اليومية فى الإذاعة السعودية نسمع لصبية وغلمان – فيما بين العاشرة والخامسة عشرة من أعمارهم – من طلاب تحفيظ القرآن الكريم بالمملكة العربية السعودية ، وكلهم من دول جنوب شرق آسيا الذين لا يعرفون اللغة العربية بالمرة ، ومع ذلك يعرفون القرآن

---

(١) Ibid., p. 218.

الكريم ، ويحفظونه ، ترتيلا وتجويداً ... ولا غرابة فى ذلك فقد خص الله كتابه الكريم بخاصة « **التيسير** » بقوله تعالى : « **فانما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين ، وتنذر به قوماً لدا** » (مريم ٩٧) .. وقوله تعالى : « **فانما يسرناه بلسانك لعلهم يتذكرون** » (الدخان ٥٨) .. وقوله تعالى : « **ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر** » (القمر ٢٢) .. وبذلك تخطت اللغة العربية الحدود القومية ، وأصبحت تعرف — فى دوائر المسلمين — فى الهند والصين واليابان وفى كثير من دول قارات الأرض .

وصلة اللغة بالدين ليست قاصرة على اللغة العربية ووقفاً على الدين الإسلامى ، وإنما هناك أمثلة كثيرة . فقد أرغم المصريون القدماء على ترك لغتهم الأصلية والتحدث باللغة اليونانية تحت حكم اليونان والرومان لمصر . ولكن المصريين تمسكوا — سرا — بلغتهم القديمة فى مجال العبادات والمؤلفات الدينية ، بل إنهم حتى الآن يؤدون صلواتهم ومختلف طقوسهم بهذه اللغة ... وفى أوروبا نجد اللغة اللاتينية كانت هى لغة الدين المسيحى فى العصور الوسطى ، ولم يكن يسمح قبل الثورة الدينية البروتستانتية بكتابة لأناجيل أو شرحها إلا باللغة اللاتينية .

وهناك من يقول مثل « ماكس موللر » بوجود صلة وثيقة بين اللغة والدين ، وهى صلة قديمة ومستمرة ، إذ كان الدين واللغة « **شيئا واحداً** » فى الأزمنة القديمة ، وكانت الأشياء تسمى بأسماء أفعال الإنسان ، وكان يرمز — إلى أفعال الإنسان — بأسماء الأشياء . وفى ثنايا بعض المراحل التطورية انتقلت على التدريج بعض الأشياء الطبيعية التى تشبه « **شبه المحسوس** » Semitangible مثل الشمس والأرض والأنهار والجبال والسحب والسماء والفجر وما إليها إلى أشياء « **غير محسوسة** » Intangible تتعدى الطبيعة ، وهى الأشياء التى أدرك فيها الإنسان معنى « **اللا متناهى** » وعجز عن إدراك معنى « **المتناهى** » ومن هنا فإنه فى أعماق اللغة توجد البذور

الأولى لما نطلق عليه « الروحية والاستثارة »(١) .

والموضوع الرئيسى للدراسة هنا هو الدراسة الترابطية بين تبعية اللغة للدين فى الانتشار .

٤ - السنن الاجتماعية وعلم الاجتماع الدينى :

تتكون السنن الاجتماعية من العادات والأعراف والتقاليد ... وهذه السنن تتأثر بالدين حتى تصطبغ بصبغته ، ثم تصبح تعبيراً عن المظهر الخارجى للدين وأحياناً تشكل العقائد الدينية والشعائر الدينية جانباً رئيسياً من عادات وأعراف وتقاليد الجماعات البدائية . وفيها نتوخى جميع مظاهر الحياة ، ولا سيما تلك التى تتصل بالميلاد والتنصيب Initiation عند البلوغ والزواج والوفاة ، وكذلك فى الأعياد والمواسم .

والدين فى بعض الأحيان يعطى للعرف الاجتماعى روحاً خاصة ، وعلى سبيل المثال فان « البوذية » سلبية فى سلوكها ، وتحض على السلام ، وتنكر حمل السلاح . على حين أن بعض القبائل المكسيكية تعتقد أن المطر المدرار والمحصول الوفير ، لن يتأتى إلا بإسالة دماء الضحايا البشرية فى سبيل الآلهة ، ولهذا فان الروح الحربية تسيطر عليهم ، الأمر الذى يجعلهم فى حالة استنفار دائم للنزال(٢) .

والموضوع الرئيسى للدراسة هنا هو تحول بعض العبادات إلى عادات ، وهذه العادات تغلب عليها الروتينية فتفقد هيبتهاوقوتها ، الأمر الذى ينعكس على الدين بنفس اللون الانفعالى . . . مما يتطلب البحث عن أساليب جديدة للحديث عن علاقة الناس بالدين .

---

(١) Martindale, D. and Monachesi, E.D.: Elements of Sociology New York, 1950, P. 469.

(٢) Wach, J.: Op. Cit., p. 259.

٥ ـ الأخلاق وعالم الاجتماع الدينى :

تحتاج الفضائل الأخلاقية إلى محكات دينية تقاس درجة تلك الفضائل على أساسها. إذ بدون المساندةالدينية تصبح الأخلاق أفكاراً سابحة فى الفضاء أو معلقة فى الهواء . وبذلك تعم الفوضى كل المجالات السلوكية وأجواء العلاقات الاجتماعية .

والموضوع الرئيسى للدراسة هنا هو الربط بين الأخلاق والدين الذى تنتمى إليه . . . مع دراسة النسبية الأخلاقيه الدينية لكل مجتمع على حدة .

علاقة علم الاجتماع الدينى بالعلوم الأخرى :

لما كان الدين من الركائز الأساسية لكافة المجتمعات ، فقد ارتبط علم الاجتماع الدينى بكثير من العلوم والفنون فى المجتمع ، وسنشير إلى أهمها فيما يلى :

١ ـ علاقة علم الاجتماع الدينى بالقانون :

إذا رجعنا إلى تاريخ قدماء اليونان والرومان والهنود والصينيين ، نجد ارتباطاً وثيقاً بين القانون والدين . . . وكذلك الحال لدى اليهود والمسيحيين والمسلمين فى العصور الوسطى . وترجع تلك الصلة ، كما يرجع السبب فى استمرارها منذ فجر الإنسانية وحتى اليوم إلى أن تقبل الناس للقانون يكون بدرجة عالية ، إذا ما كان هذا القانون مرتبطاً بالدين .

٢ ـ علاقة علم الاجتماع الدينى بالفلسفة :

إذا كانت العلوم الحديثة قد نشأت فى أحضان الفلسفة ، فإن الفلسفة نفسها نشأت فى أحضان الدين ، ولم يكن ثمت فرق بين التفكير الدينى والتفكير الفلسفى عند الشرقيين القدماء، فالأساطير الشرقية تنطوى على كثير من الأفكار التى إذا ما تدبرناها لوجدناها بمثابة لب المشكلات الفلسفية . ولكنها عرضت بأسلوب خاص يختلف عن الأسلوب المنطقى المنظم الذى عرضت فيه المشكلات الفلسفية لدى اليونانيين . ولئن كانت الفلسفة قد حاولت

أن تستقل استقلالا تاماً عن مجال الدين ، فإن مناخها لم يزل دينيا . حتى أننا نرى بعض المدارس الفلسفية تتخذ لها بعض الشعائر والطقوس الخاصة كما لو كانت قد أصبحت « نحلة » من النحل الدينية الخاصة مثل الفيثاغورثية والأفلاطونية الجديدة وإخوان الصفاء .

ومن جهة أخرى فقد كانت هناك محاولات للربط بين الدين والفلسفة ولا سيما الأديان السماوية . إذ حاول بعض الفلاسفة البرهنة على عدم وجود تعارض بين الدين والفلسفة . وكانت محاولات الفلاسفة المسلمين أكثر وضوحاً ، وخاصة لدى الفرق الإسلامية الكلامية ، ومن أهمها المعتزلة . وقد تطلبت هذه المحاولات منهم القيام بتأويل بعض النصوص الدينية تأويلا يتفق مع الآراء الفلسفية التي اعتنقها هؤلاء الفلاسفة والمفكرون ، ومن ثم جاءت محاولاتهم فجة .

ولذلك لم تكن العلاقة بين الدين والفلسفة علاقة توافق دائمة ، بل كثيراً ما نشأ نزاع بينهما يثور أحياناً ، وينطفيء حينا. فقديماً اتهم سقراط بأنه يفسد عقول الشباب الأثيني ، ويبشر بآلهة جديدة . . . ومن هنا حكم عليه بالسجن حتى الموت . بينما عارضت الكنيسة الأوروبية –في العصور الوسطى– أفكار الفلاسفة التقدميين كما عارضت الدولة الإسلامية في عصور تخلفها الفلسفة والفلاسفة وحرمت بعض مؤلفاتهم وأمرت بحرقها وكادت تأمر بحرقهم .

٣ – علاقة علم الاجتماع الديني بالعلم :

يعتمد علم الاجتماع الديني على مناهج البحث في علم الاجتماع العام ، ولكنه يتأثر – بشكل واضح – بالعلاقة بين العلم والدين ، أو بالأحرى « بالنزاع المستمر » بين العلم والدين . وربما كان منشأ النزاع أن العلم يريد إصدار « حكم بالموت على الدين » لأنه عجز عن البرهنة على صحة الدين بأساليبه البحثية الحديثة . والعلماء هنا بعيدون عن الأساليب المنهجية الحديثة في رغبتهم هذه التي لا مبرر لها . ذلك أن مجال البحث العلمي هو عالم

غير المحسوسات ، ولذلك فإن جوهر الدين يحتاج إلى منهاج ملائم ، منهاج يصلح لتناول قضايا غير المحسوس أو قضايا عالم ما بعد الطبيعة .

والنزاع بين الدين والعلم لم ولن يتوقف ، فكلما تزايدت المكتشفات العلمية ، تزايد التناقض بين الدين والعلم ، ولا سيما التناقض بين نتائج بعض الاكتشافات العلمية ، وبعض الحقائق الدينية مثل دوران الأرض ، واعتبار الشمس مركز مجموعة الأفلاك الأرضية ، وأن الأرض كروية . . . وعدم قدرة علماء الدين الأوائل على قبول تلك الحقائق العلمية ، فضلا عن عجزهم عن تأويل النصوص الدينية كما فعل من جاءوا بعدهم ، وإنما صبوا جام غضبهم على المكتشفين . وكانوا يجبرون العلماء على دحض ما توصلوا إليه من نتائج علمية — كما فعلوا مع جاليليو — لتعارضها مع الدين(١) .

٤ — علاقة علم الاجتماع الديني بالفن :

الفن — ولا سيما الفنون الجميلة — مظهر اجتماعي — لا مادي — يشتق وجوده من حاجة الناس إلى اجتماعهم مع بعضهم البعض . فهو مظهر تلقائي من مظاهر الحياة في الجماعة . وليس هناك مجتمع بشري — متأخر أو متقدم — إلا وفيه مظاهر للجمال بشكل أو بآخر . فالفن «غريزة اجتماعية في الإنسان لابد من قيامها بين الناس بالسليقة والطبع الاجتماعي . والإنسان مخلوق فنان لأنه كائن اجتماعي »(٢) والإنسان لا يتغنى لنفسه ، وإنما هو يحب الجمال ، باعتباره شركة فيما بينه وبين غيره ، بل إن وجود الغير للحكم على الإنتاج الفني ضرورة أساسية . والفن على هذا الأساس له وظائف دينية وحربية وعائلية . فالاحتفالات الدينية والمواسم والأعياد تتطلب كثيراً من مظاهر

---

(١) حتى الآن (مايو ١٩٨١) يوجد عالم من أبرز علماء الدين الإسلامي في إحدى الدول العربية ينكر كروية الأرض ويشكك في صعود الإنسان إلى القمر .

(٢) أستاذنا الدكتور عبد العزيز عزت : أهم نظم الجماعات المتأخرة : الطبعة الأولى — القاهرة ١٩٥٦ ، صفحة ٤٤ :

الفن. والحرب تتطلب هذه المظاهر على الدروع وفى الأزياء الخاصة بالحرب ، وفى الأناشيد والأغانى الحربية وفى رقصة الحرب . . . والفن مظهر عائلى. فالزواج على سبيل المثال يتطلب الزينات والأغانى والأفراح والموسيقى ، وما إلى ذلك من مباهج الفن(١). ومن ثم كانت العلاقة الوثيقة بين علم الاجتماع الدينى والفنون ليجعلها ملتزمة بقواعد الدين .

هذا وربما كانت الرقصات الشعبية — فى أصلها — رقصات دينية ؛ أو تطورت عن رقصات دينية قديمة ، فما زالت الطقوس الدينية لدى البدائيين تعتبر الرقص من العناصر الأساسية فى العبادة ، على حين بلغ تأثر الرسم والموسيقى بالدين مبلغاً عميقاً ولا سيما فى الديانة المسيحية ، فى القرون الوسطى . . ولذلك يمكننا القول بأن الفن — بوجه عام — كان متصلا فى نشأته بالدين ، على أساس حداثة فكرة « الفن للفن » L'art pour L'art التى لم تعرف إلا فى العصور الحديثة أو العصور التى تقدمت فيها الإنسانية(٢)

٥ — علاقة علم الاجتماع الدينى بالاقتصاد :

إن صلة النشاط الاقتصادى بالاجتماع الدينى صلة أصل وصورة ، أو صلة وجهين لعملة واحدة فى جميع الأديان ، إذ يعتقد « ثورنولد » أن البدائيين عندما ينظمون العمل ، يقسمونه بين الرجال والنساء على أساس دينى ، وعلى سبيل المثال فإن قبائل « الأشانتى » ; Ashanti الأفريقية تمنع المرأة من العمل فى مهنة النسيج إذا كانت حائضا ، بل ولا يسمح لها — وحالتها هذه — بمجرد لمس النول الذى يستخدم فى النسيج ، وأكثر من ذلك لا يسمح لها بالحديث إلى زوجها — مباشرة — إذا كان النسيج مهنته .

وإذا كان تقسيم العمل فى بداية الثورة الصناعية يقوم على أساس مهنة الغزل للسيدات ومهنة النسيج للرجال ، فإن قبائل « النافاهو » Navaho

---

(١) المرجع السابق صفحة ٤٦

(٢) Wach, J. : Op. Cit., p. 44.

كانت تقصر مهنة النسيج على النساء وحدهن ، بينما كانت قبائل « الهوبى » Hopi فى الأريزونا تسمح للرجال وحدهم بالعمل فى مهنة النسيج(١) .

هذا ويرتبط النشاط الاقتصادى بالعبادات لدى الإسكيمو ، إذ يبدو اهتمامهم الشديد بالحيوانات البحرية التى يعتمدون عليها فى حياتهم المعيشية ويربطون بينها وبين أساطيرهم وعباداتهم ومحرماتهم(محظوراتهم) وخاصة فيما يتصل بعبادة الإلهة العظيمة (سدنا) Sedna إلهة البحر وحارسة أسماكه(٢) . وبالإضافة إلى ذلك فهم يعتقدون فى أرواح الحيوانات التى يقتلونها فى حالة رؤيتها لهم وهم يمارسون طقوسهم . ولذلك يتوقعون لها الخلود أو عدم الفناء ، وبأنها تعود ثانية إلى الأرض فى أجسام جديدة... أما الذين لا يؤدون الطقوس الدينية، فهم يعتقدون أن بخار البحر يحيطبهم من كل جانب ويبعد عنهم حيوانات البحر التى يعتمدون عليها فى حياتهم(٣).

وكانت الدورات الزراعية لدى المصريين القدماء ترتبط بحفلات دينية خاصة وخاصة أيام الحصاد ؛ حيث كان الفلاح المصرى يبذر الحب بعد انحسار الفيضان ، ويتعهد الزرع بالرى والعزق حتى تنضج الثمار فيقيم الطقوس الدينية الرمزية والحفلات الدينية فرحاً بالمحصول . وكان كل منهم عندما يحصد القمح يضرب صدره ، وينوح عند قطف أول سنبلة ، مترحما على إله القمح (أوزيرس) المعروف بإله الحب والنماء فى وادى النيل، باعتباره أول من قام بتعليم المصريين القدماء زراعة القمح والشعير . . . وتقول الأساطير المصرية القديمة أن (أوزيرس) يحتمل آلام الموت والبعث كل عام ، فهو يبعث كل سنة كرمز يضاعف من آمال أتباعه من البشر فى أن يبعثوا مثله إلى الحياة مرة ثانية . ونجد ارتباطاً بين مهنة (أوزيرس) وبين

---

(١) Thurnwald, A.; Economics. P. 113.

(٢) Hambly, D.: Source Book for Africas Anthropology. P. 587.

(٣) Lowie, R.: Primitive Society. London, 1929, p. 44

نوع الحفلات الدينية الذى تقام من أجله ، إذ تتخذ هذه الاحتفالات أوصافها من الزراعة والنماء والحصاد . . . إذ تبدأ الطقوس الجنائزية لهذا الإله – كما رسمت على جدران معبد دندرة – معبرة عن الحرث والبذور والنضج(١) .

هذا ولا يزال الفلاح المصرى حتى يومنا هذا يتجه إلى الله بقلبه ووجدانه متوسلا إليه – شأنه شأن كل المزارعين فى جميع أنحاء العالم – أن ينبت بذوره وينمى زراعته ، ويضاعف من محاصيله . وذلك مما يؤكد الصلة الوثيقة بين الدين والمهن الإنتاجية بوجه عام .

وقد ينسى الإنسان ربه إلى حين ، ولكن عندما تحل به كارثة مثل إبادة الحشرات للمزروعات ، أو إغراق الفيضان للحقول ، أو انعدام الأمطار أو حدوث قحط أو مجاعة . . . فإن الناس يسارعون إلى أداء الصلوات المتعلقة بطلب تخفيف تلك الكوارث ، ولا مانع لديهم من تقديم القرابين – بجوار الصلاة – من أجل استرضائها ، وتجنب نتائج غضبها . هذا إلى أن معظم الأديان لها تعاليمها المتعلقة بشئون العمل والملكية ورأس المال ، وعناصر مختلف العمليات الإنتاجية . وقد تناول «ماكس فيبر» وغيره كل هذه النظم الدينية بالدراسة مع ربطها بنظم الإنتاج .

(١) Wach, J.: Ibid., p. 223.

(٢) Ibid., p. 10.

الفصل الثالث

التدين ظاهرة اجتماعية

إذا كانت الأسرة هى (وحدة المجتمع) فإن (الظاهرة الاجتماعية)(١) هى وحدة علم الاجتماع، ولكل علم من العلوم مجموعة من الظواهر التى تشكل منطقة نفوذ خاصة به. وما لم يقم كل علم بتحديد ظواهره وتعريفها ووضع المناهج التى تتناول هذه الظواهر بالدراسة الموضوعية فإن تلك الظواهر تبقى معلقة فى الهواء، سابحة فى الفضاء، تتلقفها العلوم الأخرى.

والظاهرة الاجتماعية ليست هى كل شىء يحدث فى المجتمع، كما ظن بعض الباحثين. وإلا لكان النوم والأكل والشرب والتأمل، بل والهذيان ظواهر اجتماعية ... وليست هى كل ما يهم المجتمع ويؤثر فيه على نحو ما... وإنما توجد فى المجتمع ظواهر معينة فى الحياة الاجتماعية يتعذر تفسيرها فى ضوء التحليلات النفسية أو الطبيعية. ذلك أن هناك أنماطا من السلوك، وضروبا من التفكير والشعور تتميز بأنها خارجة عن الفرد، كما تتمتع بقوة قهر. ومن الأمثلة العديدة لهذه الظواهر: قواعد الأخلاق، الأسرة، الممارسات الدينية، وقواعد السلوك المهنى... إلخ. ذلك أنه فى كل مجتمع مهما كانت درجة تحضره، نجد أن الأفراد يسيرون فى مختلف شئون حياتهم، وفى مختلف مجالاتها على أساس أساليب خاصة وقواعد وأوضاع لا يحيدون عنها ... إلخ.

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقى: التفكير، نشأته وتطوره. الطبعة الثانية: مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٧٦ صفحة ٣٠٢

وعلى سبيل المثال ، فإننا بصدد (النحل) نجد الأفراد يتفقون على أمور عامة فيما يتعلق بطقوسهم وشعائرهم وكائناتهم المقدسة ، وفى الواجبات التى تربطهم بهذه الكائنات وما إلى ذلك .

وقد عرف (دوركايم) الظاهرة الاجتماعية بأنها (**كل ضرب من السلوك يباشر نوعا من القهر الخارجى على الأفراد . أو هى كل سلوك يعم المجتمع بأسره ، ويكون ذا وجود خاص مستقل عن الصور الفردية التى يتشكل بها فى الحياة الفردية**) . ومعنى ذلك أن الظاهرة الاجتماعية عبارة عن ضرب من السلوك العام ، واتجاهات وأساليب وأوضاع يصب فيها الإنسان تفكيره وأعماله . وليست هذه الظاهرة من صنع فرد أو بضعة أفراد ، ولكنها من صنع المجتمع . وهى عامة ولها كيان خاص ومستقل عن الصور التى يتشكل بها فى الحالات الفردية، ومزودة بقوة ملزمة ومجبرة .. إلخ .

ولكى تتضح للقارىء سمات تلك الظاهرة الاجتماعية ، فإننا سنتناول – فيما يلى – كل سمة من سمات الظاهرة الاجتماعية ، بالتطبيق على (**ظاهرة التدين**) . . . فإذا انطبقت كل هذه السمات على (التدين) أمكننا القول بأن (**التدين ظاهرة اجتماعية**) .

تعريف ظاهرة التدين :

يعرف (التدين) كظاهرة اجتماعية بأنه (**الالتزام بعقيدة دينية – أو نحلة – معينة ، وأداء فرائضها ومناسكها وطقوسها وشعائرها ، وكل ما يتصل بها من العبادات نحو المعبود المعترف به من هذا الدين أو النحلة . وما يترتب على هذا الالتزام الدينى من تطبيقات تتصل بالشروط الدينية لكافة العلاقات والمعاملات فى المجتمع**) .

خصائص التدين كظاهرة اجتماعية :

تمتاز ظاهرة (التدين) مثل غيرها من الظواهر الاجتماعية بمجموعة

من السمات أو الخصائص التى يمكن تناولها بالعرض والمناقشة والتحليل على النحو التالى :

١ـ التدين ذو خاصية موضوعية :

يتصف (التدين) بالموضوعية ، فالتدين يقتضى الإيمان بالله . والإيمان بالله ـ على طريقة الإسلام مثلا ـ له مقتضى عملى ينبغى أن يتحقق فى واقع الحياة الاجتماعية . وهو إدارة كل شئونها بمقتضى المنهاج الربانى المنزل . وما لم يتحقق هذا المقتضى ، يظل الإيمان (نية طيبة) لا رصيد لها فى الواقع . والرسول صلى الله عليه وسلم يقول (ليس الإيمان بالتمنى ، ولكن بما وقر فى القلب وصدقه العمل) والله سبحانه وتعالى يقول (ليس بأمانيكم ولا أمانى أهل الكتاب ، من يعمل سوءاً يجز به ، ولا يجد له من دون الله ولياً ولا نصيراً . ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى ، وهو مؤمن ، فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً) (النساء١٢٣، ١٢٤)

ومن هنا فانه وإن كانت ركائز التدين مستقرة داخل الذات ، فان نشاطات الإنسان تعبر عن الالتزام ـ أو عدم الالتزام ـ بها ، بمعنى أن التدين (وجوداً) خارج شعور الأفراد ، كما أن له (وجوداً) داخل ذواتهم .

والتدين بهذه الصورة ، أى بوجوده ، خارج شعور الأفراد ليس من صنعهم ، وإنما يتلقاه الإنسان من المجتمع الذى نشأ فيه ، بمعنى أنه ليس وليد التفكير الذاتى ، بل الأولى أن يقال بأن التدين الذى يشكل هذا التفكير لدى مختلف الأفراد بطابع متجانس إلى حد كبير أو قليل طبقاً لدرجة التقدم الذى وصل إليه المجتمع .

وعلى ذلك فان الغاية الأساسية لعلم الاجتماع الدينى هى تحقيق الموضوعية ، بمعنى أن عالم الاجتماع الدينى حينما يدرس ـ بداءة ـ

الظواهر الدينية ، يتعين عليه أن يتخذ موقفاً يماثل موقف العالم الطبيعى ، الذى يفترض أنه يرتاد ميداناً غير معروف وغير مكتشف . وما دامت الظواهر الدينية موضوعية على هذا النحو فإنها تصبح مثل الأشياء Comme des choses وهى (الخاصية) التى أقيم عليها علم الاجتماع . وقد أكد (دوركايم) ذلك فى مقدمة كتابه (قواعد المنهاج فى علم الاجتماع) ذلك أن هذه الصفة جعلت معاصريه يرمونه بالإغراب لأنه شبه حقائق العالم الاجتماعى بحقائق العالم الخارجى ...

وكان رده عليهم أن المقصود (بالشىء) هو أن (الشىء) يقابل (الفكرة) بمعنى أن معرفتنا للشىء تأتى من (الخارج) . على حين أن معرفتنا للفكرة تأتى من (الداخل) والشىء هو ما يصلح أن يكون مادة للمعرفة ولكن بشرط أن تسمح له طبيعته بالاندماج فى العقل الذى يدركه ... ومن ثم فليس معنى أننا نتناول طائفة خاصة من الظواهر الدينية على أنها (أشياء) هو أننا ندخل هذه الظواهر فى طائفة خاصة من الكائنات الطبيعية ، بل معنى ذلك أننا نسلك حيالها مسلكا عقليا خاصا ... أى أننا نأخذ فى دراستها ، وقد تمسكنا بالمبدأ الآتى : **(وهو أننا نجهل كل شىء عن حقيقتها ، وأننا لا نستطيع الكشف عن خواصها الذاتية ، أو عن الأسباب المجهولة التى تخضع لهـــا عن طريق الاستبطان Introspection مهما بلغت هذه الطريقة مبلغا كبيراً من الدقة »**(١) .

والمبدأ السالف الذكر يوجب على الباحث الاجتماعى الدينى أن يسلك فى بحوثه مسلكا عقليا شبيها بالمسلك الذى ينهجه كل من عالم الطبيعة أو الكيمياء أو المختص فى علم وظائف الأعضاء ... حينما يأخذ فى دراسة بعض الظواهر التى لم تكتشف بعد فى دائرة اختصاصه العلمى . ومن ثم

---

(١) دكتور زيدان عبدالباقى : التفكير الاجتماعى : نشأته وتطوره . الطبعةالثانية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٦ صفحة ٢٩٢

(٢) Les phenomenes religieuse comme exterieure aux individus.

فانه يجب على الباحث فى مجال الاجتماع الديني - كما يرى دوركايم - أن يشعر حينما يطرق المجال الديني La monde religieuse بأنه يلج عالما L'inconu ولا مناص له من أن يشعر بأنه يوجد - وجهاً لوجه - مع بعض الظواهر التي تخضع لقوانين ، ما كان يدور بخلده قط أنها توجد حقيقة ، كما كان الأمر فيما يتعلق بقوانين الحياة ، قبل أن ينشأ العلم الذى يتناولها بالدراسة .

وأضاف « دوركايم » إلى ذلك - من أجل زيادة الإيضاح - أن الظواهر الدينية ما دامت « موضوعية وشيئية » فإنها تصبح بمثابة « أشياء خارجية » بالنسبة لشعور الأفراد(١) . وقد عارض البعض أيضاً صفة « الخارجية » معارضة قوية . ولكن « دوركايم » واجه هذه المعارضة بقوله أنه ليس هناك اليوم بين العلماء من ينكر على علم الاجتماع ذاتيته الخاصة التي تميزه عن غيره من العلوم .

ولكن : لما لم يكن بد من وجود الأفراد حتى يوجد التـدين ، فإنه يبدو للعـامة من الناس ، أنه ليس من الميسور أن تحتل الحياة الدينية مكانا آخر غير شـعور الأفراد ، وإلا بدت معلقة فى الهواء أو سابحة في الفضاء Le vide . وأنه لما كانت سيولة الماء أو خواصه - غذائية أو إروائية - لا توجد فى كل من الأوكسجين والإيدروجين على حدة ، وهما الغازان اللذان يتكون منهما الماء . وإنما توجد فى المادة التي تنشأ بسبب اتحاد هذين الغازين . ولذلك فانه يمكننا تطبيق تلك القاعدة فى مجال « التدين » أو فى مجال علم الاجتماع الديني .

وبمقتضى الصفة « الخارجية » فان هذه الظواهر تدوم من جيل إلى جيل ، ولا تتأثر بتغير الأفراد ، وكذلك لا تختفى بوفاتهم ، لكونها مستمرة

---

(١) Les phenomenes regilieuse comme exterieure aux individus.

وبشكل معين . ويولد الأفراد ليجدوا الظواهر الدينية سابقة على مولدهم، ويعرفونها ، ويأخذون بها عن طريق التنشئة الاجتماعية والتعليم .

ويستدل «دوركايم» على خاصية «موضوعية» الظواهر الدينية بثلاثة شواهد هي :

(ا) أنها مسطورة وأغلبها مدون وله كتب مقدسة مثل القرآن الكريم والعهد الجديد (الإنجيل) والعهد القديم (التوراة) بالنسبة للأديان السماوية . ومؤلفات «كونفوشيوس» وبوذا ومانو ... إلخ بالنسبة للنحل الدينية . وكل هذه الكتب المقدسة تنطوى على كافة القواعد التى تحيط أتباع كل دين أو نحلة ، بما هو مباح وما هو محظور عليهم .

(ب) بعضها محفوظ مثل القرآن الكريم والأحاديث النبوية ، ويتحقق عمليا مثل شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، ومن خلال الصلاة والصيام والزكاة وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا . وذلك بالإضافة إلى بعض العادات والأعراف والتقاليد الدينية المرتبطة بالأعياد الدينية .

(ج) أن بعضها موجات فعلية ، حيث تبلغ ظاهرة التدين مداها فى بعض الشهور والأيام ، مثل شهر رمضان .. وشهر ذى الحجة . . ومثل عيدى الفطر والأضحى .

وهكذا انتقل علم الاجتماع الدينى من عالم التصورات إلى عالم الواقع ؛ ذلك أن الأشياء تختلف عن الأفكار التصورية ، تماما كما تختلف المعرفة التى نكتسبها من الخارج عن معرفتنا الداخلية بالأشياء .

ذلك أن «الأشياء» كما يرى «دوركايم» تتضمن كافة موضوعات المعرفة التى يتعذر إدراكها بالنشاط العقلى الخالص ، والتى يتطلب تصورها توافر بيانات خارجة عن العقل ، وبالتالى يستحيل الحصول عليها بدون الملاحظات والتجارب ، أى تلك التى يمكن تكوينها من

السمات الخارجية المباشرة للنواحى الدينية ، مثل : الولاء الدينى ، الالتزام الأخلاقى ، أنماط السلوك الملتزمة بالدين ، أداء الفرائض والنوافل ... إلخ .

وبذلك يمكن القول أن خاصيته الموضوعية تنطبق على « التدين » كظاهرة دينية . وما دامت الظاهرة التدينية موضوعية فهى خارجية وبالتالى شيئية .

٢- خاصية تلقائية التدين :

إذا كانت « التلقائية » يقصد بها أن المعنى التلقائى لا يكون من صنع فرد أو أفراد ، وإنما من صنع المجتمع ومن خلقه ، ويظهر على مسرحه بصورة تلقائية ، ومن وحى « العقل الجمعى » ، وقد يقصد به أن يكون مبتكر الأسلوب التدينى معروفاً ، ولكن المجتمع ككل أقر « الابتكار » وأخذ به ، وبذلك يصبح المجتمع كله هو « المبتكر » ومن ثم يتصف الأسلوب « المبتكر » بالتلقائية ... فهل « التدين » بهذا المعنى « تلقائى » النشأة ؟

إذا كانت النزعة الدينية فى النفس أشبه بالقوة القاهرة التى لا تزيدها المقاومة إلا عنفاً واشتعالا ، بحيث تقهر — فى النهاية — أنصارها وأعداءها على السواء . فأنت — أيها القارىء — إذا تأملت فى الكون من حولك فى لحظة من اللحظات التى يستيقظ فيها الوجدان ... أو عندما تواجه بأزمة أو صدمة لا تجد منها مخرجا ... أو إذا حاولت أن تعرف نفسك ... فاذا أنت تسبح بخيالك فى عالم الغيب الذى خرجت منه ، أو فى عالم الغيب الذى إليه تصير ؟ فهل هذه النزعة تلقائية أم فطريه ؟

وإذا كان هذا « الغيب » والتأمل فيه من طرفيه (الماضى والمستقبل) عنصراً من عناصر الظاهرة الدينية وحدها . وهى من الظواهر المصاحبة للإنسان منذ ميلاده ، حتى وفاته . ذلك أننا نرى كثيراً من الأطفال ذوى

الفطر السليمة لا يقنعون بالأمر الواقع (المشاهد) ولا يقفون فى تعليله عند حلقة من حلقات أسبابه وغاياته القريبة . فمثل هؤلاء الأطفال يتساءلون عن الجهة التى جاءوا منها ؟ فاذا قيل لهم : من عند الله . عادوا يتساءلون : وأين الله ؟ فاذا قيل لهم : ليس له مكان فان مثل هذه الإجابة — بالرغم من صحتها — لا تشبع رغبتهم فى المعرفة لقصور فى مدركاتهم . .

وبالتالى نقف أمام التساؤل الثالث : هل الظاهرة الدينية تلقائية ؟

والإجابة هى أن الحاجة إلى المعرفة المركوزة فى النفس البشرية هى مبدأ العلم والإيمان معا . ولذلك فمن الخطل الوقوف بالإنسانية عند حدود الواقع الحاضر فى الحس ، لأن فى ذلك « صدا » لها عن الوصول إلى مستوى الكمال ، وحرمانا لها وللعالم من خير كثير ، بالإضافة إلى ما فى ذلك من مقاومة لطبائع الأشياء ، وتحويل للفطرة التى فطر الله الناس عليها .

بيد أن العقول الإنسانية لم تستسلم لتلك السدود والحواجز أمام معرفة ما وراء الحس . ومن ثم نفذت بنور بصيرتها من نطاق هذا العالم الحسى ، سعياً إلى معرفة مبدئه أو مصدره .. وإلى الوقوف على مصيره وغايته . ولكنها فى هذا السعى ليست على درجة واحدة من الإدراك . ولذلك نجد أنفسنا أمام نوعين من العقول المدركة وهى :

١ — العقول القانعة المتعجلة : وهي العقول التى تقف على أعتاب الغيب وأقرب غاياته ، مكتفية من النظر إلى كل مجموعة من الظواهر الكونية المتشابهة بأن ترى أو تلمح من ورائها « قوة » تدفعها وتنظمها ... ومن أمامها « غاية أو هدفا » تتجه إليه . وقلما تعود هذه العقول إلى التساؤل عن « منشأ » هذه القوة . وعما إذا كانت هذه القوة وحدها — أو — بجوارها قوة أخرى ؟ . أو الاستفسار عن مبدأ الكائنات أو الظواهر الكونية أو عن ترابطها وتساندها من حيث هى كتلة واحدة ، ذات وظائف متساندة ، وعلاقات وظيفية تدخلها كلها فى شبكة كونية واحدة .

ولكيلا يرهقوا عقولهم فى البحث والتأمل ، فانهم ينسبون كل شيء يحيط بهم أو يعرض لهم إلى « قوة » تدبره وتنظم شئونه ، أو إلى « آلهة قادرة » : فللإنبات إله ، وللنماء إله ، وللحياة إله ، وللموت إله ، وللخير إله ، وللشر إله ... إلخ .

٢ – **العقول الواعية ، الطليقة والمتسامية** : وهى العقول التى تملك بصيرة نافذة ، تستخدمها فيما تسعى إلى معرفته ، وفيما تأخذ أو تدع ، وفيما تؤمن – أولا تؤمن – به ، فضلا عن نظرتها إلى سمو مطلبها الذى لاتحده حدود المكان ، ولاتقيده قيود الزمان ... ولذلك فإن هذه العقول الفسيحة الأفق – بالرغم مما حققته من تقدم علمى مذهل ، ولاسيما **الصعود إلى سطح القمر** ومحاولة استعماره لاتكف عن السؤال :

– حول – ماقبل ومابعد – فى الزمان والمكان .

– ولا عما – تحت أووراء – كل اختلاف من ائتلاف .

– ولا عما وراء كل تعدد من وحدة .

ولذلك فإن هذه العقول تأبى الوقوف عند المقاييس النسبية ، والتفسيرات الجزئية ، والنقول العتيقة . وبالتالى لاترضى بآحاد القوانين ، وإنما ترنو بأبصارها دائما إلى قانون القوانين ، منشىء تلك القوانين ومنسقها وموزعها بين تلك الظواهر الكونية بصورة تتيح لها التعاون والعمل معاً ، بحيث لاتتصادم الكواكب مع بعضها البعض ولا الأقمار والكواكب والمجرات ... مع بعضها البعض أثناء دورانها حول الشمس فى هذا البنيان الكونى العجيب .

إن وحدة هذا النظام الكونى ودقته فى العمل سواء فى فلكنا هذا أو فى الأفلاك التى لانعرف عنها إلا القليل ، لدليل على وحدة القيادة العامة التى تهيمن على كل هذا ، وعلى وحدة الخطة المرسومة التى يسير الكون فى كل أجزائه على هداها من الأزل للأبد .. من وراء – وأمام – كل هذه الحقائق ، الزائل منها والباقى تشرئب العقول السامية إلى حقيقة كلية أزلية أبدية ... حقيقة تخصها الأديان العليا (السماوية) بالتقديس ، حقيقة

لاتنكرها النحل الأخرى ، وإن أشركت معها فى التقديس بعض مظاهر الطبيعة أو بعض الكائنات الحية .

إن هذه الرغبة الجارفة من أجل معرفة كنه « الأزلى الأبدى » وهذا الشوق إلى الوقوف على « الكلى اللانهائى » له دلالات عميقة فى النفس الإنسانية ، ومن أهمها اثنتان هما :

— إحداهما ودلالتها على معرفة كنه « الأزلى الأبدى » لا — كدلالة الحركة القسرية — على مصدر قوتها أو جاذبيتها ، كما يقول أرسطو ، وإنما كدلالة الأثر على صانعه .

— وثانيهما دلالته على أن من بين عناصر الإنسان عنصراً روحانيا ، خلق للبقاء والخلود ، وهو من العناصر التى يتناساها الإنسان فى كثير من الأحيان ، وهو فى غمرة مغريات الحياة الدنيا .

وعلى ذلك فإن « التدين » ولاسيما بأساليب الأديان السماوية من العناصر الأساسية التى يستكمل — بل يتوج — بها الإنسان صفته الإنسانية ، وبه يجد العقل مايشبع نهمه إلى معرفة الغيب . وبدونه تصطدم محاولاته المعرفية مع مغاليق الكون ... بل إن « التدين » من العناصر الضرورية لاستكمال قوة الوجدان ، والارتقاء بها لدى الإنسان . فالعواطف النبيلة ، لاتكون نبيلة إلا إذا تم تغليفها بالمسحة الدينية . فالحب ، والإخلاص ، والمودة ، والحياء ، وصلة الرحم ، والتواضع وما إليها ... كلها نبيلة من خلال التدين . ولكن إذا جفت ينابيعها الدينية فى هذا العالم المتبدل المتبدد ، فلا مناص من إعادتها إلى الدين لتشرب من رحيقه ، ومن ثم تورق وتثمر ، كلما عاودها الربيع الدينى ، فبلل ثراها ، وسقى أصولها . وبالإضافة إلى ذلك فإن « التدين » من العناصر الضرورية لاستكمال شخصية الإنسان ، وترشيد دوافعها وتحصينها ضد عوامل اليأس والقنوط من رحمة الله .

وعلى ذلك يرى « الدكتور دراز » فى « **الفكرة الدينية** » أو «**التدين**» تعبيراً عن حاجات النفس الإنسانية فى مختلف قدراتها واستعداداتها ، حتى أنه كما صح أن يعرف الإنسان بأنه « **حيوان مفكر** » أو بأنه « **حيوان مدنى بالطبع** » يسوغ لنا كذلك أن نعرفه بأنه « **حيوان متدين بفطرته** »(١) .

وبذلك فإن « **التدين** » من الميول الطبيعية المركوزة فى النفس الإنسانية والمستقرة فى ذات الإنسان منذ طفولته ، تماماً مثل ميله للحياة الاجتماعية . وكما أن الإنسان لا يستطيع الحياة بعيداً عن المجتمع ، فإنه – بالمثل – لا يستطيع الحياة بدون « **دين** » أيا كان مستواه ، سماوياً أو أرضياً : وهل الميل – أو الشعور – الدينى هو الذى ينشأ عنه **ميل – أو شعور – بالحاجة إلى قوة أقوى من الإنسان** ؟ وهذا الشعور الأخير ينشأ عنه فعل ما ، وهذا التعلق بشىء تتمثل فيه القوة . سواء أكانت هذه القوة خيرة أم شريرة . وبهذا يمكن تفسير أسباب تدين الإنسان عبر العصور . وعباداته لأشكال متنوعة ، تتمثل فيها القوة المادية ، التى عبدها استجابة لهذا الميل إلى التدين وإرضاء **للميل إلى المجهول الناشىء عن فطرة الإنسان فى شعوره بالحاجة إلى قوة أقـــوى منه يشعر بالخضوع لها ، والاستمتاع بحمايتها**(٢) ؟

والتدين على هذه الصورة يتلقاه الطفل من المجتمع ، فالطفل يولد وعقله صفحة بيضاء ، يخط عليها المجتمع ديانته وثقافته ولغته وآدابه وعاداته وأعرافه وتقاليده . . . وفى هذا يقول صلى الله عليه وسلم : **« كل مولود يولد على الفطرة : وإنما أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه »** بمعنى أن المولود يستجيب بدافع الميل الطبيعى إلى التدين – أو بالأحرى –

---

(١) الدكتور محمد عبد الله دراز : الدين : بحوث ممهدة فى تاريخ الأديان : مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٦٩ صفحة ٩٨-١٠٠

(٢) دكتور زيدان عبد الباقى : الأسرة والطفولة : مكتبة النهضة المصرية : القاهرة ١٩٧٩ صفحة ٢١٧

إلى نوع التدين الذى يتيحه له الأبوان . وتلك فطرة الله لقوله تعالى ، « **فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله** » (الروم ٣٠) . حتى يكون المجتمع كله على دين ما ، ويتولى الأبوان نيابة عن المجتمع غرس قواعد هذا الدين فى ذات الطفل .

وترتيباً على ذلك يمكننا القول أن **صفة أو خاصية التلقائية تنطبق على التدين** . ولكن ماذا نقول حيال هبوط آدم إلى الأرض ، وما ترجحه الأقوال من أنه « نبى » بجوار « أبوته » المؤكدة للبشرية ؟ وأن الله علمه الأسماء كلها . . . وقد يكون — بل ومن المؤكد — أنه قد عرف العبادة — سواء بشكل مباشر عن الله ، أو عن طريق ملك من الملائكة . وأنه نقل قواعد تلك العبادة إلى ذريته من بعده على خير وجه .

فالإنسان — الأول فى علوم الإسلام ليس بدائياً ولا متطوراً عن جنس آخر ، ولم يكن كائناً حياً بسيطاً وجد صدفة — وبعد زمن طويل من السير — منحنيا إلى الأمام ، ثم أصبح إنسانا منتصب القامة بالشكل المألوف الآن ، ولم يكن متوحشاً له صفات الوحش الكاسر أو الأفعى السامة ... ليس هذا ولا مثله فى قاموس القرآن الكريم .

والإنسان الأول فى علم الإسلام قد خلقه الله الذى خلق الأزواج كلها ، مما نعلم ومما لا نعلم ، لقوله تعالى « **سبحان الذى خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون** » (يس ٣٦) خلقه من الأرض ويعيده إليها ، ويخرجه منها مرة أخرى : لقوله تعالى « **منها خلقناكم وفيها نعيدكم ، ومنها نخرجكم تارة أخرى** » (طه ٥٥) وأوجده بقوله تعالى : كن . . . فكان . كما توجد سائر الموجودات لقوله تعالى « **إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له : كن فيكون** » (يس ٨٢) وقوله أيضاً « **إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ، ثم قال له كن فيكون** » (آل عمران ٥٩) وخلق زوجه منه ، ثم بث منهما البشرية جمعاء ، رجالا ونساء لقوله تعالى « **يا أيها**

الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها ، وبث منهما رجالا كثيراً ونساء ، (النساء — ١) ثم انتشر الناس على « سنة » الزوجية إلى يوم القيامة .

هذا الإنسان الأول الذى كرمه الله بالخلافة فى الأرض لقوله تعالى : « وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة » (البقرة ٣٠) وأكرمه بالعلم الذى لا تعلمه الملائكة لقوله تعالى «وعلم آدم الأسماء كلها ، ثم عرضهم على الملائكة ، فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين . قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا ، إنك أنت العليم الحكيم . قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم ، فلما أنبأهم بأسمائهم قال : ألم أقل لكم إنى أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون » (البقرة ٣٠ — ٣٣) وأكرمه بسجود الملائكة له لقوله تعالى « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا ، إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين » (البقرة ٣٤) .

وحذر الله آدم وزوجته من وسوسة إبليس ، لأنه عدو لهما ولذريتهما ، فلا يصدنهما عن أمر الله . فقد أسكن الله آدم وزوجته الجنة ، وأباح لهما ما فيها من خيرات ، وحذرهما من الاقتراب من إحدى الأشجار المعينة فى الجنة ، بقوله تعالى « يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة ، فكلا من حيث شئتما ، ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين » (الأعراف ١٩) ولكن عدوهما الشيطان (إبليس) وسوس إليهما ، بأن هذه الشجرة المحرمة عليهما ، هى شجرة الخلد والملك الدائم بقوله تعالى « فوسوس إليه الشيطان ، قال : يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى » (طه ١٢٠) وأقسم لهما أنه لمن الناصحين بقوله تعالى « وقاسمهما إنى لكما لمن الناصحين » (الأعراف ٢١) وقوله أيضاً « فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما » (الأعراف ٢٢) وتبين لهما أن عدوهما إبليس قد أوقعهما فى المعصية ، ولكن آدم اعتصم بالاستغفار فأدركه الله بتعليمه

كلمات تشتمل على الاعتراف بالظلم وطلب الاستغفار فتاب الله عليه لقوله تعالى « **قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين** » (الأعراف ٢٣) وقوله أيضاً «**فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم** » (البقرة ٣٧) فأهبط آدم وزوجته إلى الأرض ومعهم « **هدى الله** » الذى يبين لها ولذريتهما الخير والشر، ما يتفق مع شريعة الله وما يتعارض معها . . . وحذر ذريتهما من ذلك العدو الذى فتن أبويهما من قبل . فالبشرية إذن محذرة من ذلك العدو إلى يوم القيامة ، لقوله تعالى « **يا بنى آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة** » (الأعراف ٢٧) .

فالإنسان الأول فى نظر الإسلام « **عالم مكرم مؤهل** » للخلافة فى الأرض . والإنسان الحالى منحدر من سلالة عالمة عاقلة مكرمة ، مطيعة لله، مستغفرة — إياه — عن الزلة ، مخاطبة من الله سبحانه وتعالى بلا واسطة ... فأصل الإنسان الخير والتكريم . والذى ينقله من ذلك « **الأصل البشرى** » إلى « **أصل حيوانى** » هو الشيطان صاحب الفتنة الأولى .

ولكن الذى يلفت الانتباه بعد أن أكدنا أن البشرية كلها من سلالة آدم . وإذا تجاوزنا عن افتراض Assumption « داروين » بأن الإنسان تطور عن بعض الحيوانات ذات السلسلة الفقرية العليا ، نقول : إن الأمم والأقوام التى تناسلت من ذرية آدم — بعد ذلك — والتى بعث الله إليها الأنبياء والرسل وكانت كلها — إلا قليلا — غارقة فى عبادة الأوثان وبعض مظاهر الطبيعة وبعض الحيوانات وبعض الطيور .

وكان كلما أعادهم نبى أو رسول إلى الطريق الصحيح للعبادة . . . عادوا مرة أخرى إلى عبادة الأوثان ، إلى أن جاءت الرسالة الخاتمة . وبذلك ظل المسلمون على أساليبهم السليمة فى العبادة .

وترتيباً على ذلك يمكن القول بأن « **التدين** » إذا نظرنا إليه :

أولاً : على أساس الأديان البدائية والنحل فهو « تلقائي النشأة » باعتبار استجابة الناس لدعوة أحد الدعاة – حتى ولو كان اسمه معروفاً – فالاستجابة الجماعية ، أي قبول العقل الجمعي لهذه الديانة والانخراط في عباداتها ، يدل على انطباق صفة التلقائية عليها .

ثانياً : وإذا نظرنا إليه على أساس الأديان السماوية التي جاءتنا عن طريق الوحي ، فإن مثل هذه الأديان ليست من خلق المجتمع أو الأفراد ولكنها من عند الله . بيد أن المعتقدات التي جاءت بها هذه الأديان والاستجابة الإيجابية لها ، جعلت الناس ينخرطون في أداء الفرائض والمناسك والشعائر والطقوس وما إليها مما يدخل في نطاق « التدين » فضلا عن مناجاة الله في طاعة وخضوع . في رهبة وخشوع ... إلخ .

وبذلك تحول « التدين » إلى « نظام اجتماعي ديني » يجعل «المتدين» يستجيب للمثل الأخلاقية ولمعايير الخير والشر ، والفضيلة والرذيلة ، وما إلى ذلك من المبادىء التي جاءت بها هذه المعتقدات الدينية . وهذه المبادىء تنتقل من جيل إلى جيل ، بحيث ينشأ الفرد ، فيجدها أمامه ومن ثم يصب فيها أعماله وأفكاره ، متأثراً في ذلك بما يلقاه في منزله ومدرسته وبيئته التي يعيش فيها.ومن المعروف أن كثيراً من هذه القيم والمعايير والمبادىء ، قد جاءت عن طريق القرآن الكريم،والبعض الآخر جاء عن طريق الوحي ، والوحي – كما نعلم – أحد دعائم الإيمان بالغيب . ولذلك يعتبر هذا الإيمان من أسس العقيدة الإسلامية أو العقائد الأخرى لأن فيصل التفرقة بين « المتدين » وغير المتدين أن يؤمن بالغيب ، وأن وراء هذه المادة قوة أخرى غيرها كما يفهم من قوله تعالى : « ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين ، الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون ، والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك ، وبالآخرة هم يوقنون » (البقرة ١ – ٤) . وفي هذا يقول الشيخ أبو زهرة « فمن لم يؤمن بالغيب فقد جحد »

ومن يؤمن بالغيب فقد تدين »(١) . بمعنى أن هذه المبادىء والأفكار والظواهر الدينية قد نشأت منذ نشأة الحياة الاجتماعية بصفة طبيعية .

وعلى ذلك فإن الظواهر الدينية تنطوى على صفات ذاتية من جنس خاص جداً ، وتنحصر هذه الظواهر فى ضروب السلوك والتفكير والشعور. وهى توجد خارج شعور الفرد ، وقد زودت بقوة قهر تمكنها من فرض نفسها عليه . ومن ثم فليس من الميسور أن يخلط المرء بين هذه الظواهر الدينية وبين الظواهر الاجتماعية من جنس تلك التى لا توجد إلا فى شعور الفرد وبسببه . ومن هنا فان الظواهر الدينية من جنس قائم بذاته . ويجب أن نصفها دون غيرها بأنها « دينية »،وعليه فإن هذه الظواهر منطقة نفوذ خاصة بفرع خاص من فروع علم الاجتماع ، وهو « علم الاجتماع الدينى » .

٣ ـ خاصية القهر والإلزام للتدين :

لما كانت ظاهرة التدين« موضوعية وشيئية » فانه يترتب على هذه الخاصية ، خاصية أخرى وهى«خاصية القهر والإلزام » Contrainte بمعنى أنه لما كانت الظواهر الدينية ضروبا من الشعورأو السلوك الذى يوجد خارج ضمير الفرد ، فمن الضرورى أن تفرض نفسها على شعوره وسلوكه . والحق أن الفرد لا يشعر فى كثير من الأحيان بهذا القهر ، لأنه يستجيب له بحسب العادة ودون تفكير ، بل ودون شعور بالمجهود البدنى .

فالمرء منذ ولادته ، بل وقبل ولادته ، يجد نفسه محاطاً بأسرة تعمل على تحويله من كائن بيولوجى إلى كائن اجتماعى يعيش فى جماعة ، يشكل الدين أحد ركائزها الأساسية وأحد المثيرات القوية التى تفرض نفسها على الإنسان ، كى يستجيب لها . غير أن الفرد قد يبتعد عن الدين فترة من الزمن ، وربما سيطر الشك على ذهنه فترة أخرى ، ولكنه

(١) الشيخ محمد أبو زهره : المجتمع الإسلامى فى ظلال الإسلام . صفحة ٢٤

سرعان ما يثوب ويعود إلى رشده ويجدد انتماءه للدين بتأثير ضغط « التدين » كظاهرة اجتماعية، ذلك أن الإنسان — مهما كان غنياً أوفقيراً قوياً أو ضعيفاً ، عالماً أو جاهلا . . . لا يستطيع العيش بلا معين خارجي ولا سيا بالنسبة للظواهر التي لم يتوصل العلماء إلى فهم مقنع لها . ومن هنا فإن العجز أمام هذه الظواهر يتساوى فيه الجميع ، ولا سيا ما يكتنفها من غموض وعدم انتظام ، فضلا عن تقلب بعض هذه الظواهر وصعوبة تعليلها . وإذا كان هذا الغموض لا يزال بعيداً عن الوضوح بالنسبة للعقول المستنيرة المعاصرة ، فإنه كان غموضا مخيفاً بالنسبة لعقول البدائيين ، وهم على ما هم عليه من تأخر علمي . فلقد شغلت البدائيين كما لا تزال وستظل تشغلنا بعض الظواهر والمسائل من الميلاد والوفاة ، الخلق والفناء ، البعث والنشور . . . تلك الظواهر التي تحولت إلى مشكلات تواجه العلم وتتحداه . . . والإنسان — بطبعه — ميال لاستكشاف كنه تلك المشكلات المستعصية على الحل . ولكن الإنسان — إزاء عجزه العلمي عن الوصول إلى يقين في هذه المسائل — لجأ إلى الدين الذي جعل لكل سؤال إجابة تنشر الراحة والطمأنينة في نفس السائل ، وإن السائل يريد أكثر من هذه الراحة والطمأنينة . وتلك صورة من صور القهر الديني .

ولكن الذي يفطن إلى سلطان الظواهر الدينية ويشعر بوطأتها هو من يحاول الخروج عليها . ومن هنا فان خاصية « القهر » ليست فكرة ميتافيزيقية كخاصية «المحاكاة» التي حاول « تارد » تفسير الظواهر الاجتماعية بها(١) . وإنما هي إحدى خواص الظواهر الدينية — شأنها شأن بقية الظواهر الاجتماعية — التي تبدو أكثر ملاءمة لتحديد طبيعة تلك الظواهر.

ذلك أنه من الخطأ البالغ أن نفسر ظاهرة دينية معينة ، باعتبارها نتاجا مباشراً للعمليات النفسية الفردية ،إذ ليس من شك في أن مصدر الالتزامات

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقي : علم النفس الاجتماعي في المجالات الإعلامية . مكتبة غريب ، القاهرة ١٩٧٩ صفحة ٣ .

الدينية العديدة يكمن خارج نطاق الفرد ذاته . وإن كانت عمليات ومحاولات غرسه في ذاته وتنميته مستمرة أيضاً . فطاعة المتدين للقواعد الدينية والتزامه بما جاء في الكتاب والسنة بالنسبة للمتدين المسلم – أو بالكتب المقدسة الأخرى بالنسبة للمتدين غير المسلم – وغيرها من العواطف التي تنشأ عن الحياة الدينية ، ليست أسباباً للظواهر الدينية ، كما قد تبدو للبعض ولكنها – في الواقع – نتائج مصاحبة للضغوط التي تمارسها تلك الظواهر على الشعور الفردي . ومعنى ذلك كله أن الحياة الدينية الجمعية مستقلة عن حياة الفرد الخاصة . ولذلك يتعين على الباحث الاجتماعي الديني أن يبحث عن السبب المحدد للظاهرة الدينية ، بين الظواهر الدينية الأخرى السابقة عليها ، وليس من حالات الشعور الفردي .

فالإسلام على سبيل المثال لم يشرع « **تعدد الزوجات** » وإنما وجده لدى أهل الأديان أو النحل السابقة . ففي العهد القديم (التوراة) ذكر أن عدد زوجات كل من داود وسليمان عليهما السلام كان بالمئات ، وكان كل منهما ملكاً نبياً . وكان تعدد الزوجات مسموحاً به في الشرائع المدنية القديمة أيضاً . وذلك بالإضافة إلى وجوده في المجتمعات التي كانت – ولاتزال – تعيش على الفطرة باعتبار أنه نتيجة طبيعية وحتمية لزيادة عدد النساء عن عدد الرجال ، ومقدرة فئة معينة من الرجال على الإنفاق على أكثر من زوجة ، وعلى عدد كبير من الأبناء . ونتيجة – أيضاً – للرغبة في كثرة الأبناء للدفاع عن العشيرة أو القبيلة في عالم كان – ولا يزال – وإلى ما شاء الله مسرحاً للصراع والتنافس بين البشر ، فالصراع والتنافس عمليتان اجتماعيتان لا تخلو منهما المجتمعات ... ولم يفعل الإسلام شيئاً في عملية التعدد سوى تنظيمها في ضوء المبدأ السماوي « **لا ضرر ولا ضرار** » . وكذلك الحال بالنسبة لموضوع « **الطلاق** » فقد

---

(١) دكتور زيدان عبدالباقي : المرأة بين الدين والمجتمع . مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٧ صفحة ١٣٧ ، ١٨٥

جاء الإسلام « والطلاق » من النظم الاجتماعية السائدة ، بمعنى أن الإسلام لم يشرع — أيضاً — شريعة الطلاق — كما قد يتوهم بعض الناس — بل كان موقف الإسلام من « **الطلاق** » مثل موقفه من « **تعدد الزوجات** » فقد ظهر الإسلام وحق الرجل فى الطلاق حق مقرر يمارسه الناس دون حرج أو استهجان من أحد . ولكنه — هو أيضاً — كان حقاً واسعاً مسرفاً فى سعته . فكان للرجل أن يطلق زوجته أى عدد يشاء من المرات ، وله أن يراجعها ما دامت فى عدتها . وكثيراً ما كان يستخدم هذا الأسلوب للاضرار بالزوجة ، الأمر الذى اقتضى من الإسلام ، ضرورة تعديل هذا النظام بما يتفق مع صالح كل من الرجل والمرأة . وذلك كما جاء فى قوله تعالى « **الطلاق مرتان ، فامساك بمعروف أو تسريح باحسان** » وقوله تعالى « **فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره** » (البقرة ٢٢٩ ، ٢٣٠)

ولذلك فإن « **التدين** » بهذه الصورة من « **الظواهر التامة التكوين** ». ومن ثم فإنه يتساوى فى قوة قهره مع قوى الظواهر الاجتماعية الأخرى المماثلة فى القهر ، وهى اللغة والأخلاق والقانون والاقتصاد ... إلخ . أى أن قوة التدين فى « **القهر** » أقوى وأبلغ من قوى الظواهر التى لم تستقر بعد ، والتى يطلق عليها « **التيارات الاجتماعية** » مثل موجات الحماسة أو السخط ، أو الشفقة التى تجتاح إحدى الجماعات فى ظروف غامضة مثل مشاعر الحزن التى سادت الشعوب الإسلامية غداة الغزو السوفيتى للمجتمع الأفغانى ، وانتهاك كل حرماته ، وإزهاق أرواح الكثير من أبنائه المسلمين .. وكأنماط ونماذج الأزياء و « قصات شعر الرأس » التى تتبدل من موسم إلى آخر ، فضلا عن شعور اللحى والشوارب ، التى تترك حيناً وتزال حيناً آخر ... فإن هذه التيارات ليست وليدة التفكير الذاتى . وإذا بدت أنها غير قاهرة ، فليس الأمر كذلك إلا بحسب الظاهر . ويكفى للتأكيد على وجود « **القهر** » أن يتصدى الفرد لمقاومة هذه التيارات الاجتماعية .

ومن الأمثلة الدينية التى تؤكد قوة قهر التدين وإلزام المتدينين بالفرائض الدينية أيا كانت ، فقد عبد الإنسان مظاهر الطبيعة ، والحيوانات والطيور والأجداد ، وصنع كثيراً من الآلهة بيديه وعبدها وقدم لها الكثير من ألوان القرابين ، كما عرف البعض « الله » الواحد وعبده(١) .

وبمجرد قبول المرء لإله معين ، فإنه يلتزم بالعقيدة التى جاءت من عنده . وعلى سبيل المثال ، فإن الفرد الذى يؤمن بالإسلام ، فإنه — لا مناص والحالة هذه — من الإيمان بالموت والبعث ، والإيمان بكتب الله وملائكته ورسله وباليوم الآخر ، باعتبارها الركائز الأساسية للعقيدة الإسلامية . وما دام قد آمن بكل هـذا ، فإنه يصبح ملتزماً بقضاء الفرائض الآتية :

(أ) شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله .

(ب) إقامة وأداء الصلاة خمس مرات كل يوم ، وفى أوقات محددة .

(حـ) أداء الزكاة إذا وجبت عليه .

(د) الحج إلى بيت الله الحرام مرة — على الأقل — فى حياته ، مادام مالكاً للقدرة المالية والبدنية التى تمكنه من ذلك(٢) .

(هـ) صوم رمضان المبارك .

٤— العمومية إحدى خواص التدين :

أوضحنا من قبل أن كتاب القرن الثامن عشر الذين مهدوا لقيام الثورة الفرنسية قد زعموا أن الديانات ليست إلا نظماً مستحدثة وأفكاراً طارئة . فمنهم من قال : إن الإنسان فى أول نشأته كان يعيش بغير رادع من قانون

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقى : الأسرة والطفولة . مرجع سابق : صفحة ٢١٧

(٢) الأستاذ محمد مظهر صديق : ماهو الإسلام ؟ ترجمة حلمى عرفة ، القاهرة ١٩٧٨ صفحة ٤٠

ولا وازع من خلق ، وأنه لم يخضع إلا للقوة الباطشة ... ومنهم من نفى مثل « جان جاك روسو » وجود الدين لدى الأقوام المتأخرين ، وأن معيشتهم لا تختلف عن معيشة الحيوانات ... ومنهم مثل « فولتير » من قال : إن الإنسانية قد عاشت قروناً متتابعة فى حياة مادية خالصة ،قوامها الفنون الجميلة والتشكيلية مثل : النحت والتصوير والموسيقى والبناء قبل أن تهتدى إلى فكرة « الدين » .

ويقول « لانج » فى كتابه بعنوان Queeland إن أفراد القبائل الأسترالية من سكان أستراليا الأصليين لم تكن عندهم فكرة عن «الألوهية » ولا عن « العبادة » كما خلت حياتهم من المثل العليا ومن مختلف ألوان التضحية ، وكذلك من المعابد ... وختم أقواله هذه بانكار وجود الدين لدى هذه القبائل ، بل لم يتورع عن وصفهم أو تشبيههم بالحيوانات . الأمر الذى يتعارض — من وجهة نظرنا — مع طبيعة الإنسان كحيوان متدين .

على أن « لانج » ذاته ، وفى نفس كتابه السالف الذكر ، يقول : إن هؤلاء الاستراليين ينسبون مرض الجدرى إلى « روح شرير» يسمى Budyah يسره إحداث الأضرار بالناس وإيقاعهم فى الأذى ... ويقول — أيضاً — إن هؤلاء السكان يتركون جانباً معيناً من العسل عند اقتطافه لروح يطلق عليها Buddi وهذا اعتقاد فى « روح » ،ولكنهم - فيما يبدو - لا يدركون وجود مثل هذه الروح بالرغم من تعاملهم معها على أساس أن لها وظيفة واضحة ومحددة .

وما قاله « لانج » فى بداية كلامه ، يكذبه المبشر « ريدلى » Ridley الذى عاشر سكان أستراليا الأصليين ، ولفت انتباهه اعتقادهم فى « قوى ما فوق الطبيعة » حتى أنهم عندما يسمعون صوت الرعد - الذى يسبق سقوط الأمطار - يزعمون أنهم يسمعون صوت الإله « بيام » Biame ويطلقون اسم « تروميولم » Turramulum على الإله الأكبر ،

الذى يحدث المرض والضرر ، كما منح العقول للناس ، ويظهر لهم فى صورة ثعبان كبير الحجم(١) .

وممن ناقضوا أنفسهم مثل « لانج » نجد « دون فليكس ديزرا » فى أحد مؤلفاته يقول : إن البدائيين فى أمريكا الجنوبية ليست لهم ديانة على الإطلاق ... ثم يعود فى - ذات مؤلفه هذا - ويقول : إن قبائل « البياجية » Payagas تعتقد فى حياة - بعد هذه الحياة - . كما تعتقد قبائل « اليونا » Yuanas فى إله يثيب ويعاقب على الخير والشر.

ومن الدراسات التى قدمت إلى الجمعية الإثنولوجية البريطانية ، تلك التى تلاها السير « صامويل بيكر » وفيها يقول « إن أهم القبائل الشمالية للنيل الأبيض هى : الدنكا ، والشيلوك ، والنوير ، والشير ... إلخ . وهى فى جملتها لا دين لها ، فهم - بدون استثناء-لا إيمان لهم فى كائن أسمى ، وليس لهم أى نوع من العبادة ، بل وليس لظلام عقولهم نافذة يرون منها الواقع » .

بيد أن « تايلور » فند أقوال « بيكر » هذه على أساس أن هذه القبائل لا يعلم دينها فحسب ، بل وجميع عاداتها وأعرافها وتقاليدها . وتساءل « تايلور » قائلا : ألم يسمع « بيكر » عن :-

أولا : تضحيات قبائل « الدنكا » واعتقادهم فى :

- الأرواح الخيره « دجيوك » Djyok
- الأرواح الشريرة « أدجوك » Adjok
- وعدالة الخير الخالق « ديندد » Dendid

(١) الجمعية الملكية الإثنولوجية البريطانية : تقرير « السير صامويل بيكر » لندن ١٨٦٦

(٢) Tylor, E.B. : primitive culture N.Y., 1924, p. 424.

ثانيا : اعتقاد قبائل النوير فى الإله « نير » Nir

ثالثا : اعتقاد قبائل « الشيلوك » فى إله يوصف بأنه مثل الأرواح الأخرى فى الأثر ، ولكنه يتجسد فى صور مختلفة مثل الغابة أو الشجرة المقدسة .

ومن المرجح أن « لانج » وأمثاله من الرحالة الذين توصف بحوثهم بأنها تشبه « ما رأت عيناى » تكون فى بعض الأحيان بعيدة عن الرؤية الموضوعية ، مثل اعتقادهم بأن كل دين لا يشبه دينهم ليس بدين . أو أن البدائيين أنفسهم ينكرون تدينهم خوفاً من غضب آلهتهم . ولأن من كتبوا من الرحالة الذين لا يلتزمون بقواعد البحث الاجتماعى العلمى ، يستخفى عليهم - فى كثير من الأحيان - معرفة ماهية هذا الدين أو الآخر ... ومن جهة أخرى فان بعض البدائيين يكون موقفهم من مواطنيهم مثل موقف هؤلاء الرحالة .

- فقد وصف الهنود مواطنيهم من الهنود البدائيين بأنهم من غير المؤمنين بالآلهة ، أو ليسوا بمؤلهين ، لأنهم ليسوا مثلهم فى إيمانهم بالآلهة .

- وكذلك حكم اليونانيون على من آمن من قومهم بالمسيحية عند ظهورها ، بأنهم أصبحوا بدون دين .

- حكم أحد الرحالة عندما زار « فلوريدا » فى القرن السادس عشر ، حكمه على أهلها بأنهم : لا دين لهم ، وأنهم يعيشون حياة بلا قيود .

- وحكم أحد البحاث - كما يروى تايلور - على أهالى جزيرة مدغشقر الأصليين بأنهم يعيشون بدون دين ، بالرغم من وصول الإسلام إلى هذه الجزيرة منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً من الزمان ، وأنهم حتى الآن يصومون شهر رمضان ويمارسون عبادات إسلامية أخرى على أساس أنها من عادات الأجداد .

ومن القبائل التى أنكرت دينها ؛ حتى لا تغضب الآلهة بمعرفة الأجانب لحقائق دينهم ، قبائل « أتس » Aths التى رفضت الإفصاح عن وجود دين لها ، عندما زارها الرحالة « سبروت »(١) ولكنه تمكن بخبرته من التأكد من أن لهذه القبائل أفكاراً عن « النفس » Soul وأفكاراً عن الروح Spirit وأن هذه وتلك هى التى تتيح لهم الخير ، وتوقعهم فى الشر ، وأن بجوارهما توجد آلهة ، ولكل منها مرتبة خاصة .

وقبل هؤلاء فقد دلت الدراسات الأنثربولوجية على أن إنسان « نياندرتال » الذى يبلغ عمر حفريته حوالى خمسة وعشرين ألف سنة . كان المجتمع الذى عاش فيه على علم بالمقتضيات الدينية ، بدليل قيامهم بوضع بعض الأدوات التى كان يستخدمها صاحب الحفرية ، وبعض الأغذية معها . ومن الواضح أن هذه الأغذية ، لكى يتناولها عندما يبعث بعد الموت .

وإذا عرفنا أن كل المجتمعات البدائى منها والمتحضر ، يتخذ كل من أفرادها لنفسه دينا ... أمكننا القول بعمومية الدين منذ فجر البشرية ــ وإلى أن تقوم الساعة .

بيد أن « الدين ــ أو ــ النحلة » الذى يؤمن به أى شعب من الشعوب قد لا يكون مثل الأديان السماوية الثلاثة ، بحيث يمكن أن يوصف بأنه « نحلة » ... وقد يكون خليطاً من النحل والسحر ، أو خليطاً من الدين والسحر ، فقد زار أحد علماء الدين المسلمين جزيرة « مدغشقر » سنه ١٣٩٩ هجرية ، ووجدهم هناك يصومون شهر رمضان ،ويؤدون بعض الفرائض الدينية مثل الصلاة التى تتشابه مع الصلوات الإسلامية ، ولكنهم لا يعتبرون أنفسهم مسلمين ، وإنما يبررون صومهم وصلاتهم بأنه اتباع لعادات موروثة يقصد بها استرضاء الآلهة . ولذلك يكفى أن يوصف أى

---

(١) Sproat, A. : Science : Studies of Savage Lif.

شعب أو جماعة بالتدين لمجرد الإيمان بقوة تتعدى القوى الطبيعية ، حتى نحكم بوجود الدين — أو — النحلة . ولو كان فى صورة بقايا دين أو نحلة . وهذا الإيمان بهذه القوة هو الفكرة الأساسية فى النحل (الأديان) البدائية . وسر النحلة — أو — الدين يطلق عليه :—

— الميلانيزيون Melanesians

— والبولونيزيون polynesians اسم « المانا » Mona . وفى كتبهم المقدسة يعتقدون أن « تاهيتى » الزعيم الروحى مزوداً بكمية كبيرة من « المانا » . ومن ثم فلا يمس شيئاً إلا ويصبح ملكاً له .

وهذه « القوة » المركوزة فى « المانا » هذه غامضة وغير شخصية . بيد أنها تستطيع أن تحل فى الأشياء وفى الناس ، فتمنحهم قوى واستعدادات وأشياء ... لم تكن لديهم من قبل ، أو تقوى ما يكون لديهم منها . وعلى سبيل المثال فإن قبائل « ماركيزان » Marquesans تعتقد أن من تدبر القبيلة عنه وتحرمه من حبها ، يرجع ذلك إلى افتقاره إلى قوة « المانا » بعكس الحال مع من تقبل عليه القبيلة ، حيث يكون مملوءاً بهذه القوة الغامضة .

على حين أن :—

— قبائل الكوجونكيان الشرقية فى كندا Algon يسمونها « مانيتون » Maniton

— وبعض قبائل الهنود الحمر يسميها « واكان » Wakan

ويعزو « أوجبرن ونيمكوف » حق الملوك المقدس(١) الذى كان سائداً فى العصور الوسطى إلى مصدر مانى نسبة إلى « المانا » وهو اعتقاد الأولين فى أن الملوك مزودون بقوى كبيرة تتعدى الطبيعة المعروفة (٢) ،

(١) Divine right of Kings

(٢) Ogburn, W. and Nimkoff, A. : A Hand book of Sociology. (38) edition. London, 1953, pp. 434 — 435.

بينما يعتقد معظم البدائيين فى مراتب من الألوهية يعلو بعضها فوق بعض ، وعلى قمتها إله أكبر أو أعظم ، كما هو الحال عند قبائل « الباجندا » Baganda الأفريقية التى تعتبر الإله « كاتندا » Katanda على قمة آلهتهم ... ورئيس الآلهة لدى معظم الشعوب البدائية — فى الغالب — من الرجال ، ولكننا نجد لدى هنود « بيلاكولا » Bellacoola فى كولومبيا البريطانية ، وعند بعض قبائل الأسكيمو ، رئيسة للآلهة هى Senda .

وإذا كان الملك المصرى القديم « أخناتون » هو أول من وحد الآلهة فى إله واحد وهو « الشمس » فإن بعض قبائل الشعوب البدائية المعاصرة تؤمن بوحدة الإله ، كما هو الحال عند قبائل « كاجبا » Kagba فى جنوب أمريكا ، ولدى قبائل « أمازولس » Amazulus فى جنوب أفريقيا .

والخلاصة أن كل إنسان — بصفة فطرية وتحت ضغط الظواهر الاجتماعية يتخذ له « ديناً — أو نحلة » طبقاً لمستوى التحضر الذى نشأ وعاش فيه ، وبالتالى تصبح للتدين صفة « العمومية » ، فالتدين من الظواهر العامة فى كل المجتمعات . مع ملاحظة أن المقصود من العمومية Generalité هو أن يكون « العموم » نتيجة من نتائج « القهر » . فالظاهرة الدينية ، إنما تصير عامة ، لأنها تفرض نفسها على الأفراد فى سائر أنحاء المجتمع ، أو فى بعض قطاعاته الخاصة . ذلك أن الظواهر الدينية تستمد أصولها من المظاهر الجماعية للمعتقدات والممارسات الجماعية . بمعنى أن « العمومية » ليست هى العلاقة المميزة لهذه العناصر، فالفكرة التى تتحقق فى شعور كل فرد ، لا تكتسب لهذا السبب الصفة الدينية . ذلك أن هناك فرقاً بين الظواهر الفردية والظواهر الدينية الجماعية ، حيث تشير الظواهر الدينية الجماعية إلى ضروب معينة من السلوك والفكر يتحقق لها الاستمرار — بعض الوقت — فتتبلور كأنماط سلوكية متميزة عن الحوادث الجزئية التى أدت إليها . ولما لاحظ رواد علم الاجتماع ، فإن هذه الأنماط السلوكية (الوقائع الاجتماعية) تصاغ فى بناء معين ، فتصبح حقيقة واقعة فى ذاتها ،

مستقلة عن مظاهرها الفردية . وبذلك نصبح أمام ظواهر دينية (صلاة الجماعة) بالمعنى الدقيق لمصطلح «ديني» ومع ذلك فان المظاهر الفردية (صلاة الفرد وحده) قد تشير إلى ظواهر دينية نفسية تدخل فى نطاق علم الاجتماع النفسى .

ومن ثم فان الظواهر الدينية المستمدة من (النحل) أى الأديان الأرضية قد تستمر خلال وقت معين ، بل قد تستمر بفعل الزمن ، دون أن تعتمد على أساس واقعى من حياة المجتمع . وهذا هو ما يطلق عليه اسم «الرواسب الاجتماعية» . بيد أن الظواهر الدينية المستمدة من الأديان السماوية قد تستمر إلى آخر الزمن . وبعضها قد لا يستمر ، بسبب انصراف المتدينين عن دينهم إلى ديانة أخرى ، بالرغم من اعتماد هذه الأديان على الوحى المنزل من عند الله سبحانه وتعالى .

هذا وتتخذ عمومية الظواهر الدينية ثلاثة مظاهر هى :

(ا) أن تنتشر الظواهو الدينية فى محيط مجتمع معين ، بصورة شاملة، كما هو الحال فى مجتمع المملكة العربية السعودية . ولكن عمومية التدين للمجتمع لا تعنى عموميته لجميع أفراده ، وذلك لأنه لا يوجد مجتمع خال من وجود «ذاهلين» قد غمرتهم تكاليف الحياة وأعباؤها ، إلى حد أنهم لا يجدون من هدوء البال وفراغ الوقت ما يمكنهم من إمعان النظر وإعمال العقل فى تلك الحقائق العليا ، كما لا يخلو مجتمع من (مفكرين ساخرين) يحسبون الحياة لهواً ولعباً ، ويتخذون الدين وهما وخرافة ، لكن هؤلاء هم الأقلون فى كل مجتمع فى الغالب . وهذه القلة — بصفة عامة — وكما يرى الدكتور دراز من المترفين الذين لم يصادفهم من عبر الحياة وأزماتها ما يشعر نفوسهم معنى الخضوع والتواضع ، وما ينبه عقولهم إلى التفكير فى بدايتهم ونهايتهم(١) . ونضيف نحن إلى هؤلاء بعض الذين طحنتهم

---

(١) الدكتور محمد عبد الله دراز : :: مرجع سابق ، صفحة ٨٣

حياة الفقر بشقائها ، ممن قد يكفرون – والعياذ بالله – بكل القيم الدينية والأخلاقية والاجتماعية . .. وكذلك هؤلاء الذين جرفهم الوباء الكروى أو الرياضى ، حيث نرى غالبية الشباب لا يحفظون فاتحة الكتاب بنفس الدقة التى يحفظون بها أسماء أعضاء الفرق الرياضية وترتيب كل منها فى الدورى العام . . . الخ .

(ب) أن يكون انتشارها فى طائفة من المجتمعات التى تتشابه فى الأحوال التاريخية واللغوية والظروف المورفولوجية والفزيولوجية ، مثل الدول العربية ، وعمومية الظاهرة الدينية الإسلامية فى مختلف أرجائها .

(حـ) أن يكون انتشارها فى نماذج اجتماعية معينة ، مثل انتشار مذهب أحمد بن حنبل فى المملكة العربية السعودية ، ومذهب الشافعى فى مصر ، ومذهب مالك فى المغرب ، ومذهب أبو حنيفة فى تركسيا وباكستان والهند . . . أو مثل انتشار طوائف الصوفية .

ولهذا الاختلاف فى مظاهر العمومية أهمية كبرى لعلم الاجتماع الدينى ، حيث تكون لها فائدتها فيما يتعلق بأنواع التشريعات الدينية ، فبعض ما يصلح لطائفة الشيعة الاثنا عشرية أو الشيعة الجعفرية لا يأخذ به أتباع الاتجاه السنى ، أو حتى الشيعة الزيدية . . . الخ .

٥ – خاصية جاذبية التدين :

تمتاز الظواهر الاجتماعية بخاصية الجاذبية . وهذه الخاصية عرض لها (دوركايم) فى مقدمة الطبعة الثانية من كتابه بعنوان « قواعد المنهاج فى علم الاجتماع » وهو فى معرض الرد على منتقديه بالنسبة لصفة « القهر والإلزام » . فقد وصف « دوركايم » الظاهرة الاجتماعية بأنها تفرض نفسها علينا . ولكننا نتمسك بها – طوعاً – فى نفس الوقت . فهى تجبرنا ، ولكننا نتعلق بأهدابها ، وهى تقهرنا على بعض الأمور ، فنجد أن منفعتنا تنحصر فى تأدية هذه الظواهر لوظائفها ، بل وفى هذا القهر

نفسه . ومن هنا اشتق « بوجليه » صفة « الجاذبية » واعتبرها من أهم خصائص الظاهرة الاجتماعية(١) .

وهذه « الجاذبية » على نوعين هما :

(ا) جاذبية شعورية كلها الحماسة تتردد من وقت لآخر وفى مناسبات معينة ، حيث يشعر المتدينون أنهم يتداخلون ، وتشتد وحدتهم فى مجتمعهم ، فيقبلون عليه . وهذا — ما نجده — عادة — فى الأعياد والمواسم والذكريات الدينية ، مثل عيدى الفطر والأضحى ، والأشهر الحرم وشهر الصوم ، وموسم الحج ، وذكرى مولده صلى الله عليه وسلم وذكرى الهجرة ، وكذلك ذكرى قيام الدولة الإسلامية الأولى ... إلخ فهى مناسبات تسود فيها البهجة والشعور بالسعادة ، ويغلفها الشعور بالفخر على نعمة الدين فى الدنيا ، والفوز برضاء الله وجناته فى الآخرة . ومن ثم يتأكد الترابط الاجتماعى للمتدينين وتتجسد الروح الاجتماعية بينهم .

ومن جهة أخرى فان هذه الجاذبية الشعورية قد تكون « محزنة » مثل ذكرى الكوارث التى حلت بالخلفاء الراشدين، مثل مقتل عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان ، وعلى بن أبى طالب . . . رضى الله عنهم . والشعور بالألم — أيضاً — من أهم عوامل الترابط الاجتماعى .

(ب) جاذبية هادئة : وهى جاذبية لا تأخذ طريقها بدافع المشاعر الانفعالية ؛ وإنما بالعقل والاقتناع . فالمجتمع ونظمه لها الفضل على الأفراد من حيث إنه يورثهم تراثه الروحى من عقيدة دينية وعلوم وفنون وعادات وأعراف وتقاليد وقيم ومبادىء ومعايير اجتماعية . وبهذا يتميز الإنسان المتدين على الحيوان ، ويتميز كذلك نوع وجوده الاجتماعى . وبذلك يتأكد السمو الإنسانى فى نفوس الأفراد بانتمائهم إلى حضارة المجتمع . ولهذا

(١) دكتور زيدان عبد الباقى : التفكير الاجتماعى ... مرجع سابق ، صفحة ٣٠٠

يشعر المتدينون فى داخلية نفوسهم بفضل المجتمع ، وبأنهم يمثلون أرقى أنواع الحياة بين سائر المخلوقات فى الكون . وهذا ما يدعو المتدينين ككل، والمتدين كفرد أن يتمثل المجتمع وتراثه فى ذاته ، أينما حل وحيثما. الأمر الذى يذكى فى نفسه محبة الدين والانجذاب إليه .

وترتيباً على ذلك فإن « للتدين جاذبية خاصة » لها تأثيرها على المتدين ، سواء أكان يعيش فى سذاجة الفطرة ، أو فى قمة الحضارة . وسواء أكان غنيا موسراً ، أو فقيراً معدما ، وسواء أكان جاهلا أو عالما . . . وانظر إلى « الحجيج » فى — الإسلام — وقد شدوا الرحال من كل حدب وصوب ، أجناسهم شتى وألوانهم متنوعة أو متدرجة ، ولغاتهم متباينة . . . ولكن تجمعهم كلمة « الإسلام » على عبادة « إله واحد » وتدفعهم إلى الإيمان بنبيه « محمد » خاتم الرسل وسيدهم ، صلوات الله وسلامه عليه . . . وتقودهم إلى « الكعبة المشرفة » التى جعلها الله قياماً للناس ، ومثابة لهم وأمنا ... وتضمهم على صعيد « عرفات » فى ساحة محددة وزمان معين . وقد جاءوا إليه ، بعد أن تركوا وراءهم زخارف الدنيا ومتاعها ، فضلا عن انصرافهم عن استخدام منتجات الحضارة الحديثة . بمعنى أنهم لا يحلقون شعور رءوسهم أولحاهم ... وعندما تجمعهم « عرفات » ينظر إليهم ربهم — وربنا — ليقول لملائكته « هؤلاء عبادى ، قد جاءونى شعثا غبرا ، أشهدكم أنى قد غفرت لهم» وبعد ذلك تؤويهم « منى » فى أيام وليال معدودات . . . وكل هؤلاء فقيرهم — قبل غنيهم — يبذل فى سبيل نفقات الحج كل ما يملك . ويأتى بكل الشوق واللهفة ، ليرى « أول بيت » وضع للناس . . . وليملأ ناظريه من كل « منسك » يحكى قصة الإيمان ، وتكاليف اليقين .

ذلك البيت الذى رفع قواعده أبو الأنبياء وخليل الرحمن « إبراهيم » عليه السلام ، بمعاونة أبى العرب « إسماعيل » وهما يضرعان إلى خالق الأرض والسموات « ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم » . . .

ويستجيبان لأمره تعالى « وأذن فى الناس بالحج يأتوك رجالا ، وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق » (الحج ٢٧) . ويستجيب المؤمنون بالإسلام لهذا الأذان ، حتى يشهدوا منافع لهم ، ويذكروا اسم الله فى أيام معلومات . . . وليقضوا تفثهم ، وليوفوا نذورهم ، وليطوفوا بالبيت العتيق ، لقوله تعالى « ليشهدوا منافع لهم ، ويذكروا اسم الله فى أيام معدودات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام ، فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير . ثم ليقضوا تفثهم ، وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق » (الحج ٢٨ ، ٢٩) . . . وهم فى موكبهم المهيب هذا قبلتهم « واحدة » وفرحتهم غامرة لمسيرتهم فى ذلك الطريق المبارك الذى سار فيه إبراهيم وإسماعيل وحج إليه موسى ويونس . . . وهود وصالح ، بل ما من نبى إلا حج إلى هذا البيت الحرام « قبلة التوحيد ، وكعبة الإيمان » . . . والمؤمنون فى كل عصر يقتفون الآثار ، ويواصلون المسير ، لتحقيق معنى التلبية ، ومستجيبين لنداء خليل الرحمن(١) .

ومن جهة أخرى ، فإن « للتدين مظاهر اجتماعية » تتجسد فى الحفلات الدينيه اليومية والموسمية والسنوية . . . تلك التى يوثق بها المتدينون أواصرهم الجماعية ، ولا سيما أن « الفكرة الدينية » فى حاجة إلى التجسد فى صور معينة ، ورسوم محددة ، يجدد بها المتدين عهده بعقيدته التى هى — فى الغالب — عرضة للنسيان ، بالرغم من جاذبيتها الشديدة ، ولكنها انشاغل الحيوية المادية التى لا مهرب للإنسان منها أو من التفكير فيها على حساب التفكير فى غيرها .

ولعل « الحقيقة » والحقيقة وحدها هى أهم ما يؤكد جاذبية التدين ، ذلك أن الأديان السماوية « صنعة إلهية » وبالتالى فإن لها كل ما للإلهيات من ثبات الحق الذى لا تبديل لكلماته ، وصرامة الصدق الذى لا يأتيه

---

(١) الدكتور مصطفى عبد الواحد : كلمة للقراء ، افتتاحية مجلة « التضامن الإسلامى » عدد ذو القعدة ١٣٩٩ هـ — أكتوبر ١٩٧٩

الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ثم هي فوق ذلك « منحة كريمة »(١) تنطوى على كل ما يضفى على حياه الإنسان السعادة والاطمئنان بلا كدح ولا نصب ؛ كما تغمر الإنسان بنورها فى الفترات التى يتعبد الله خلالها، ويؤدى فرائض خالقه . . . بمعنى أن التدين يضيء قلب الإنسان . كما يضيء بصيرته ، فتصبح حياته « نوراً على نور » . . . وهذا هو سر جاذبية التدين .

٦ — خاصية الترابط فى التدين :

لعل الهدف الرئيسى من « التدين » هو توثيق أواصر الصلات بين المتدينين على أسس إيجابية وتقوية شبكة العلاقات بينهم بمختلف أنواعها ، حتى يصبحوا فى مجتمعهم ، كما وصفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم « مثل المسلمين فى توادهم وتراحمهم ، كمثل الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو ، تداعى له سائره بالحمى والمرض . . . » وهذا الحديث يدعو المسلمين إلى « التكافل الاجتماعى » لأنه لا حياة للجماعة بدون هذا التكافل بالمعنى الإسلامى .والتكافل الاجتماعى لا يتحقق بقوة « القانون » وإنما بقوة « التدين » . وقانون الدين هو الذى ينظم حركة التكافل الاجتماعى ، وإراحة حق كل صاحب حق فيه إليه ، وإلزام كل من تجب عليه المساهمة فى رأسمال التكافل الاجتماعى بما يفرضه عليه الدين . وسلطان الدين هنا سلطان نازع وازع ، يكفل مهابته فى النفوس ، ويمنع انتهاك حرماته . ذلك أنه لا توجد على وجه الأرض قوة تكافى « قوة التدين » أو تدانيها فى كفالة احترام القانون ، وضمان تماسك المجتمع واستقرار نظامه ، والتئام أسباب الراحة والطمأنينة عليه، والإحساس بالقناعة والرضى .

وكل ذلك يرجـــع إلى أن الإنسان الذى خصه الله بالعقل يمتاز — بمقتضى ذلك العقل — على سائر الكائنات الحية ، بأن حركاته

---

(١) الدكتور محمد عبد الله دراز — الدين — بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان. مرجع سابق صفحة ٧٤

وتصرفاته الاختيارية يتولى قيادتها مركز إصدار القرارات فى العقل الإنسانى . وهذا المصدر لا يقع عليه سمعه ولا بصره ، ولا يوضع فى يده ، ولا فى عنقه ، ولا يجرى فى عروقه ، ولا يسترخى فى عضلاته وأعصابه . . . وإنما يقع تحت تأثير نسق القيم الاجتماعية والآداب والمعايير والعادات والتقاليد الاجتماعية (أى الضمير) المستقر فى العقل ، وهذا النسق يستمد — فى حالة التربية السليمة — من الدين ، أو مستمد من العقيدة الدينية ، والجوانب الإنسانية الفكرية لدى الإنسان .

ولقد ضل قوم قلبوا هذا الوضع وجعلوا الجوانب المادية والاقتصادية — بدلا من الجوانب الروحية والاجتماعية — هى التى تؤثر فى اتجاهات الحياة الاجتماعية . وحسبوا أن الفكر والضمير لا يؤثران فى الحياة المادية والاقتصادية ، بل يتأثران بها . وكان صاحب هذا الاتجاه هو «ماركس» وهو اتجاه يهبط بالإنسان من عرش كرامته ، ويرجع به القهقرى إلى مستوى الحيوانات العجم . فذلك تصوير مقلوب للحقائق الثابتة المشاهدة فى الأنماط السلوكية للأفراد والجماعات فى كل زمان ومكان ، حيث نجد للماديات جانباً وللروحانيات جانباً فى حياة الإنسان . وبهذا التقسيم تصلح حياة الإنسان . . . أما أن يقال بطغيان الماديات على الروحانيات أو العكس ، فهذا هو التطرف الذى لا يقره علم الاجتماع الدينى . ذلك العلم الذى يطالب بالتساند والتكامل بين الجانبين المادى والروحى فى حياة الإنسان ، ومن ثم يتحقق الترابط الاجتماعى المنشود .

وليست وظيفة التدين قاصرة على مجرد إقامة التوازن بين جانبى الإنسان الرئيسيين (المادى والروحى) . وليست مهمته قاصرة على أنه المنارة السامقة لتهذيب أنماط السلوك ، والارتفاع بمستويات التعامل إلى الدرجة المثلى ، وتطبيق قواعد العدل ، والوقوف فى مواجهة الفوضى والفساد ، ومطاردة المفسدين والمضللين . . . وإنما له وظيفة إيجابية — أخرى — أعمق أثراً فى كيان الجماعة . ذلك أن التدين يربط بين قلوب أتباع كل ديانة برباط من المحبة والتراحم ، لا يعدله رباط

آخر من الجنس أو اللغة ، أو الجوار ، أو المصالح المشتركة . بل إن الحكومات مهما أصدرت من قوانين ولوائح لتنظيم العلاقات والمعاملات بين الناس ، ومهما أصدرت « البرلمانات » من تشريعات من أجل هذا الهدف . . . فإنه مهما يكن أثرها الظاهرى من كف الأذى ، وبذل المعروف المتبادل ، تظل روابط سطحية تضم الأفراد فى « تجمع » Aggregate متجمع إلى بعضه البعض . ومثل هذا « التجمع » تتخلله الفجوات والثغرات والحواجز النفسية . . . وليس فى شكل « جماعة » Group يسودها التفاعل الإيجابى والتكامل الاجتماعى وتشدها « رابطة » الأخوة فى العقيدة ، والمشاركة فى المثل العليا ، ذلك أنه فى « ظلال التدين » تصبح الكثرة « وحدة » ، وتبيت النفوس أشبه بالمرايا المتقابلة ، ينعكس صور بعضها فى بعض من خلال التفاعلات الإيجابية .

بل إنه كثيراً ما تستغنى المجتمعات — فى ظلال التدين — بهذا « الترابط الروحى » عن سائر « الترابطات الأخرى » فتنعقد بها أقوى الوشائج وأدومها بين أفراد اختلفت أجناسهم وتباينت لهجاتهم — بل ولغاتهم — وتباعدت ديارهم ، وتفاوتت مصالحهم . ولعل الاستعداد العاجل لدى المملكة العربية السعودية — بحكم إمكاناتها المالية الضخمة — لتقديم كل ألوان المساعدات والدعم لكل دولة إسلامية ، تعلن عن التطبيق الكامل — أو الجزئى — للشريعة الإسلامية — كما فعلت الباكستان بدلا من القوانين الوضعية هو نوع من هذه الترابطات . . . ومن جهة أخرى نرى الدول التى تقوم على قاعدة المصالح المشتركة فى الوطن : بين أديان مختلفة — مثل مصر — تضطر إلى الاستنجاد بنوازع الدين وخصائص التدين لدى الأفراد من أجل تدعيم أواصر الوحدة الوطنية . وكذلك بما فى الأديان من مبادىء للتعاون على البر والتقوى . والتناصر على دفع عدوان المغيرين . إذ كلما كان الإنسان متمسكاً بقواعد دينية — وخاصة الأديان السماوية — كلما كان أقرب إلى الخير ، وأكثر استعداداً للمحافظة

على الوطن » ولذلك قيل بحق : إن الوطنية التي لا تعتمد على باعثة من الخلق والدين ، إنما هي حصن متداع يوشك على الانهيار » ، وقيل أيضاً « إن الأديان تحل من الجماعات محل القلب من الجسد »(١) .

٧ - خاصية التدين الإنسانية :

ظاهرة التدين تأتى نشأتها تالية لنشأة المجتمع الإنسانى . وبهذه الصفة فانها تتميز عن الظواهر التى تدرسها علوم الرياضة والفلك والطبيعة والكيمياء والبيولوجيا والجيولوجيا والجغرافيا . . . ولما كانت الظاهرة الدينية إحدى ظواهر المجتمع الإنسانى ، الذى هو بمثابة مملكة صغيرة داخل مملكة الكون كله . وقد ثبت أن كافة ظواهر مملكة الكون خاضعة لقوانين ثابتة وضرورية ، وصلت إليها طائفة غير يسيرة من العلوم الوضعية الجزئية ، فانه ليس ما يمنع إذن من تطبيق هذا المبدأ على مملكة الإنسان ، بمعنى أن ما يكون صحيحاً بالنسبة للكل ، يكون صحيحاً بالنسبة للجزء . ومن هنا فإن « التدين » كظاهرة اجتماعية يكون خاضعاً لقوانين شأن ظواهر العلوم الأخرى . والبحث عن هذه القوانين ودراستها يجب أن يكون موضوعاً لعلم مستقل هو علم الاجتماع الدينى .

والتدين ضرورى للإنسان ، من أجل دوره الواضح فى تنظيم العلاقات والمعاملات بين الإنسان والإنسان ، ذلك أن للتدين صورتين هما :

— تدين : يدفع الإنسان إلى احترام القيم الاجتماعية مثل الفضيلة أو العدالة أو النزاهة . . . وما إلى ذلك من القيم والمعانى المجردة التى تستحي النفوس العالية من مخالفة ما ترمى إليه هذه القيم ، حتى ولو كانت مخالفتها لا تعود على المخالفين بالضرر لسبب من الأسباب .

---

(١) الدكتور محمد عبد الله دراز : الدين ... مرجع سابق — صفحة ١٠٥

– وتدين : يقوم على الإيمان «بذات علوية» رقيبة على السرائر، فضلا عن انبثاق سلطة القوانين من أوامرها ونواهيها . وتلتهب المشاعر بالحياء منها ، أو بمحبتها أو بخشيتها . ومن أجل ذلك كان «التدين» خير ضمان لقيام التعامل بين الناس على قواعد العدالة والإنصاف .

ولا شك أن الصورة الأخيرة للتدين هي أقوى صور التدين سلطانا على النفس الإنسانية ، وهي أشدها مقاومة لنزوات النفس ، وضغوط الانفعالات ، وأسرعها نفاذاً إلى قلوب الناس ، وأبطؤها نفاذاً إلى قلوب المخلوقات الأخرى غير البشرية . ومن هنا تأتي صفة التدين مصطبغة بالصفة الإنسانية . وبذلك يصبح التدين «ضرورة اجتماعية» كما هو «فطرة الإنسانية» .

– التدين قواعد وأساليب وأوضاع للتفكير والعمل الإنساني :

تمتاز ظاهرة التدين – شأنها شأن بقية الظواهر الاجتماعية – بأنها عبارة عن قواعد وأساليب وأوضاع للتفكير والعمل الإنساني . وتلك الخاصية تحدد لنا «الصفة الإنسانية» كاطار لظاهرة التدين الاجتماعية . وبالتالي فان الظواهر التي تتعلق بنشأة الإنسان وظواهر نموه الجسمي ، وكذلك الظواهر الفسيولوجية وظواهر الانثربولوجيا والجغرافيا البشرية وما إليها تخرج عن دائرة الظاهرة الاجتماعية بصفةعامة ، وظاهرة الاجتماع الديني بصفة خاصة . ذلك أن هذه الظواهر ، وإن كانت «إنسانية» فهي «ليست قواعد وأساليب وقوالب عامة للتفكير الإنساني فيما يتعلق بشئون الحياة الاجتماعية ، وليست قوالب يصب فيها الأفراد أعمالهم وأفكارهم فيما يتعلق بنشاطاتهم اليومية وكيفية القيام بها» .

ولعل مثالا من التدين بالأسلوب الإسلامي ، يمكن أن يوضح ضرورة احترام كل متدين لقواعد الدين . فهناك مواقيت(١) «الإحرام» من

---

(١) المواقيت : جمع ميقات ، كمواعيد : جمع ميعاد وزنا ومعنى ، ثم توسع فصار يطلق على الميقات المكاني .

أجل الحج والعمرة . والمقصود من الاحرام هو وضع كل المتدينين أثناء الحج أو العمرة فى « قالب » واحد أثناء أداء مناسك هذين النسكين أو أحدهما ، بحيث لا يتميز زيد على عمرو ، وبصورة تؤدى إلى استبعاد كل مشاعر التعالى بالجاه أو الحسب أو المال من نفوس الحجاج والعمار ولتجريدهم بذلك من كل زخارف الدنيا .

والأصل فى الميقات هو الوقت المحدد للشىء ، اتفاقاً مع قوله تعالى : « وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر ، فتم ميقات ربه أربعين ليلة » (الأعراف-١٤٢) والميقات هو المكان المحدد لوجوب الإحرام بالحج والعمرة منه . بمعنى أن المراد بالمواقيت هو الأمكنة التى لا يجوز تجاوزها من غير إحرام ، لمن يريد أداء النسكين : الحج والعمرة أو أحدهما . ومن لم يرد فلا حرج عليه طبقاً لحديث(١) الرسول صلى الله عليه وسلم .

فقد وقت صلى الله عليه وسلم لأهل : المدينة ذا الحليفة — ولأهل الشام الجحفة — ولأهل نجد قرن المنازل — ولأهل اليمن يلملم — هى لهم (٢) ، ولمن أتى عليهم من غيرهم ، ممن أراد الحج والعمرة ومن كان دون ذلك ، فمن حيث أنشأ ، حتى أهل مكة من مكة » .

هذا الحديث مثل غيره من الأحاديث المرفوعة(٣) التى تنطوى على بعض المفاهيم التى تحتاج إلى إيضاح وتحديد . فعلى سبيل المثال يبدأ الحديث بكلمة (وقت . . .) والمقصود بها فرض ، لقوله تعالى (إن الصلاة

---

(١) رواه الشيخان : البخارى ومسلم فى صحيحيهما بسنديهما عن عبد الله بن عباس رضى الله عنه .

(٢) وفى رواية لمسلم ورواية للبخارى « هى لهن ولمن أتى عليهن من أهلهن ... » (انظر صحيح البخارى — كتاب الحج — باب مهل أهل مكة وما بعده من أبواب) و (صحيح مسلم — كتاب الحج — باب مواقيت الإحرام)

(٣) الأحاديث المرفوعة صراحة ، هى المنسوبة إلى النبى صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو صفة . كما أن الحديث لا يعتبر موقوفا على ابن عباس ، وإن كان حديثه يعتبر أوفى الأحاديث .

كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً » (النساء – ١٠٢) ، أى فرضا مفروضاً وكذلك نجده بالمعنى نفسه فى حديث ابن عمر الذى رواه البخارى بسنده عنه « فرضها رسول الله صلى الله عليه وسلم لأهل نجد – قرنا – ولأهل المدينة ذا الحليفة – ولأهل الشام الجحفة – » . . . ويكاد يرادف هذا المفهوم فى معناه فى اللغة العربية ، مفهوم « حدد » فهو يكاد يساوى « فرض » فرضاً .

أما عن هذه الأماكن وحرص المسلمين – فى تدينهم – على ضرورة تنفيذ قواعد الدين ، فيمكن تناول كل مكان منها بشىء من التفصيل :

١ – (ذو الحليفة) (١) وهو مكان معروف بينه وبين المدينة المنورة نحو ستة أميال ، وكان به مسجد يعرف (بمسجد الشجرة) وبه بئر يقال له (بئر على) ويعرف حالياً باسم (آبار على) فمن هذا المكان ، أى من ذى الحليفة ، أحرم الرسول صلى الله عليه وسلم فى حجة الوداع .

٢ – (الجحفة) (٢) وهى قرية بين مكة والمدينة ، وهى إلى مكة أقرب . وقد تخربت هذه القرية ودرست آثارها – بمرور الزمن – ولذلك وقع اختيار أهل العلم والخبرة على قرية ملاصقة لها ، وهى قرية (رابغ) والآن يحرم حجاج الشام ومصر ، وباقى بلاد المسلمين فى شمال أفريقيا ، إذا حاذوا قرية (رابغ) .

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن حديثه صلى الله عليه وسلم – السالف الذكر – قيل ولم تكن قد فتحت (٣) بلاد الشام ولا بلاد مصر بعد . . . ولكنه من الدلائل الدالة على صدق نبوته صلى الله عليه وسلم . فلم يكن

---

(١) ذو الحليفة : بضم الحاء المهملة ، وفتح اللام ، وسكون الياء المثناة ، وفتح الفاء ، آخره تاء .

(٢) جاء فى حديث السيدة عائشة الذى رواه النسائى « ولأهل الشام » « الجحفة » والجحفة بضم الجيم ، وسكون الحاء المهملة : وفتح الفاء ، آخره تاء

(٣) كم لهذا الحديث من أمثال فى السيرة والأحاديث النبوية .

لخيال أحد مهما جنح إلى المبالغة المفرطة أن يمتد تصوره — والدولة الإسلامية لا تزال في مهدها — لفتح بلاد الشام وفارس والروم ودخولها في حوزة الإسلام ، وكذلك البلاد المصرية وما جاورها من الأقطار الإسلامية الأفريقية . . . ولكنها النبوة ؟

٣ — « قرن المنازل »(١) وهو مكان الإحرام بالنسبة لأهل « نجد »(٢) وهو أقرب المواقيت إلى « مكة » وهو على مرحلتين منها . وهذا الاسم مأخوذ من اسم لجبل معروف باسمه . ويجب أن يلاحظ أن « قرن المنازل » غير « قرن الثعالب » ولذلك فان على الحاجين أو المعتمرين أن يعلموا أن الأول من المواقيت ، بينما الثانى ليس من المواقيت .

٤ — « يلملم »(٣) وهو اسم جبل من جبال تهامة بينه وبين مكة مرحلتان ، أى مسيرة يومين ، وعنده يبدأ إحرام أهل اليمن طبقاً لحديث ابن عباس . وإن كان هذا الميقات لم يرد فى حديث ابن عمر رضى الله عنهما وذلك لأن ابن عمر لم يسمع — مباشرة — من النبى صلى الله عليه وسلم بذلك ، وإنما سمعه من الصحابة الذين سمعوه من النبى صلى الله عليه وسلم .

فنى صحيح البخارى ومسلم عن ابن عمر ، أنه ذكر هذه الثلاثة عن النبى صلى الله عليه وسلم ، ثم قال : وبلغنى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « ومهل أهل اليمن من يلملم » . . . ومع ذلك أبى ابن عمر إلا أن يبين ذلك عند الرواية . وهذه غاية الأمانة وتحرى الصدق والصواب فى الرواية .

---

(١) قرن بفتح القاف وسكون الراء ، والذين يفتحون الراء مخطئون .

(٢) نجد : اسم لكل ما ارتفع من الأرض بصفة عامة ، وهو اسم لعشرة مواضع فى شبه الجزيرة العربية . والمراد بنجد هنا الأقليم المعروف بهذا الاسم فى الجزيرة العربية والمنحصر بين « تهامة » غربا والعراق شرقا والشام شمالا واليمن جنوبا .

(٣) يلملم بفتح الياء المثناة وفتح اللام ، وسكون الميم ، وفتح اللام الثانية ، آخره ميم .

ومما تجدر الإشارة إليه — أيضاً — أن الأحاديث النبوية — فى باب المواقيت — لم تتفق على ترتيب واحد ، وإنما حدث فيها تقديم لبعضها وتأخير لبعضها . ولكن لا ضرر فى ذلك على الإطلاق . على اعتبار أن « الواو » فى اللغة العربية لا تفيد ترتيباً ، وإنما هى لمطلق الجمع والتشريك فى الحكم . وعليه فاذا كان النبي صلى الله عليه وسلم ، قال هذه الأحاديث فى أزمنة مختلفة ، فربما كان ذلك من التفنن فى التعبير ... وإلا فهو من الرواة ، ولا خير فى ذلك لدخوله تحت جواز الرواية بالمعنى فأيها قدمت ، وأيها أخرت فهو جائز .

وحديثه صلى الله عليه وسلم هنا « نص » صريح فى أن وجوب الإحرام من هذه المواقيت ، إنما هو لمن أراد الحج والعمرة أو أحدهما . أما من لم يرد الحج والعمرة بأن كان يريد العمل أو زيارة الأقارب أو الأهل أو الأصدقاء . . . أو كان تاجراً وما إلى ذلك ، فهؤلاء لا يلزمهم الإحرام من الميقات . وقد أجمع العلماء على مشروعية هذه المواقيت ، كما قال بذلك الإمام الجليل النووى فى شرح صحيح مسلم(١) . ثم قال مالك وأبو حنيفة والشافعى وأحمد والجمهور هى واجبة لو تركها وأحرم بعد مجاوزتها أثم ، ولزمه دم وصح حجه .

وقال « عطاء والنخعى » لا شيء عليه ، وقال سعيد بن المسيب : لا يصح حجه ، قال : وفائدة المواقيت أن من أراد حجاً أو عمرة حرم عليه مجاوزتها بغير إحرام ويلزمه دم كما ذكر . قال : أصحابنا — يعنى الشافعية — فان عاد إلى الميقات قبل التلبس بنسك سقط عنه الدم . وأما من لا يريد حجاً ولا عمرة ، فلا يلزمه الإحرام لدخول مكة على الصحيح من مذهبنا — يعنى الشافعية — سواء دخل لحاجة تتكرر كحطاب وحشاش(٢) وصياد ونحوهم ... أولا تتكرر كتجارة وزيارة ونحوهما..

---

(١) شرح صحيح مسلم للنووى ، على هامش القسطلانى ، جـ٥ صفحة ١٩١ .

(٢) الحطاب هو الذى يجمع الحطب من الأشجار للوقود ، والحشاش هو الذى يأتى بالحشائش الخضراء لتأكلها الدواب .

وأما من مر من الميقات غير مريد دخول « الحرم » بل لحاجة دونه ، ثم بدا له أن يحرم ، فيحرم من موضعه الذى هو فيه فان جاوزه بلا إحرام ، ثم أحرم ، أثم ولزمه دم ، وإن أحرم من الوضع الذى بدا له فيه أن يحرم أجزأه ولا دم عليه ، ولا يكلف الرجوع إلى الميقات . هذا مذهبنا ومذهب الجمهور . بينما قال أحمد وإسحاق : يلزمه الرجوع إلى الميقات .

« **ومن كان دون ذلك فمن حيث أنشأ ، حتى أهل – مكة – من مكة** » فالرواية جاءت على ما هو الغالب والكثير ، حتى أهل « مكة المكرمة » فانهم يحرمون منها . وهذا بالنسبة إلى الحج (موضع إجماع من العلماء) . أما العمرة ، فانه يجب على من كان بمكة من أهلها أو الوافدين عليها أن يخرج إلى « الحل » وهو المكان الذى أنشىء فيه المعروف باسم « **مسجد التنعيم** » ثم يحرم بها ؛ ليتحقق قدومه من « الحل » إلى « الحرم » فيتحقق معنى الزيارة .

بقيت « **ذات عرق** » وهى ميقات أهل العراق . وقد ورد فى ذلك ما رواه « مسلم » فى صحيحه بسنده عن أبى الزبير ، أنه سمع جابر بن عبد العال يسأل عن المهل ؟ فقال : سمعت – أحسبه رفع إلى النبى صلى الله عليه وسلم – فقال : **مهل أهل المدينة ذو الحليفة والطريق الآخر الجحفة ، ومهل أهل العراق ذات عرق ، ومهل أهل نجد قرن ، ومهل أهل اليمن يلملم** » ولكن « أبا الزبير » شك فى رفعه إلى النبى صلى الله عليه وسلم ... وهذا الشك زاد من تأكيد رواية البخارى فى صحيحه عن ابن عمر رضى الله عنهما قال : **لما فتح هذان المصران أتوا عمر فقالوا يا أمير المؤمنين إن رسول الله صلى الله عليه وسلم حد لأهل نجد قرنا وهو جور – أى جائر – عن طريقنا . وإنا إن أردنا قرنا شق علينا ، قال : فانظروا حذوها من طريقكم فحد لهم « ذات عرق »** . ومقتضى هذا أنه من فعل عمر ، ووافقه من كان موجوداً من الصحابة ، فصار إجماعاً.

ومع ذلك فقد اختلف الأئمة الفقهاء ، فذهب الإمامان مالك والشافعي وغيرهما إلى أن ذلك من اجتهاد « عمر » ووافقه عليه الصحابة . وذهب الحنفية والحنابلة وجمهور الشافعية إلى أنه منصوص ومحدود من النبي صلى الله عليه وسلم . وذلك استدلالا بحديث « مسلم » السابق الذكر . ولولا الشك في رفعه لوجب المصير إليه . وبذلك أصبح تحديد«عمر»شرعاً متبعاً ، ففي الحديث الصحيح الذي رواه « أبو داود » عن النبي صلى الله عليه وسلم « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي ، عضوا عليها بالنواجذ » وفي الحديث الآخر « اقتدوا باللذين من بعدي ، أبي بكر وعمر . . . » ... الخ .

وهكذا نرى من قاعدة واحدة من قواعد الحج أو العمرة وهي « المواقيت » . . . نرى قواعد صارمة في تحديد المواقيت ، ومن يتجاوزها بدون إحرام وجب عليه « دم » . . . والإحرام في ذاته تجريد للحاج أو للمعتمر من كل زخارف الدنيا : يتساوى الجميع طوال إقامتهم في دائرة المسجد الحرام ، فلا فرق بين غني وفقير ، كبير وصغير ، قوي وضعيف . فكل واحد ليس له سوى « إزارين » وخف . وبذلك يصبح جميع الرجال في « قالب » واحد . . . ومن ذلك نجد القواعد والقوالب والأوضاع . . . واضحة كل الوضوح في سلوك المتدينين أثناء تنفيذهم لشعيرة الإحرام .

وترتيباً على ذلك ، أي على انطباق كل خصائص الظاهرة الاجتماعية على ظاهرة « التدين » ، يمكن القول بأن « التدين ظاهرة اجتماعية » . . . ولعمري إنها المرة الأولى التي تم فيها البرهنة على هذه القضية بأسلوب علمي وعملي .

الفصل الرابع
نظريات الاجتماع الديني

نظرية ماكس فيبر في الاجتماع الديني :

لقد كانت الدراسات والأبحاث الدينية والاقتصادية ، ولاسيما من جوانبها الاجتماعية من أهم الدراسات التي سخر لها « فيبر » كثيراً من وقته وجهده ، بهدف البرهنة على أن « الظاهرة الدينية » قد تكون عاملا من عوامل تغير الظاهرة الاقتصادية . ويبدو أن كتابات ودراسات « فيبر » حول « الظاهرة الدينية » لم تكن بقصد الكتابة والدراسة في مجال « علم الاجتماع الديني » فحسب ، بل — أيضاً تفنيد ودحض كتابات « كارل ماركس » حول اعتبار الظاهرة الاقتصادية هي ذات الأثر الوحيد في كل مايحيط بها من ظاهرات أخرى . ولعل أهم مالفت نظره هو ذلك الخطأ العلمي الذي وقع فيه « ماركس » بنظريته المتميزة هذه في اتجاهها نحو إعادة بناء العلاقات الاجتماعية التاريخية على أساس اقتصادي فريد . وقد لخص « فيبر » نقده لهذه النظرية بقوله : إنها فشلت في التمييز بين ماهو « اقتصادي » وماهو « حتمي اقتصادي » وماهو « ملائم أو مناسب اقتصاديا » لطغيان « الحتمية الاقتصادية » على كل دراسات وأبحاث كارل ماركس (١) .

فقد دارت كل دراسات « فيبر » وأبحاثه في مسائل علم الاجتماع الديني ، حول دراسة بعض المقولات الجوهرية مثل « الألوهية » و « المحرمات » Taboo « والكاريزما » Charisma وبعض « قيم »

(١) Weber, M., From Max weber : Essays in Sociology. edited by Gerth and Mills. Oxford University Press. New York, p. 48.

وربط « فيبر » Religious Ethics الأخلاق الدينية Values أيضاً بين الدين والسحر Magic ولم يكتف بذلك ، وإنما قارن بين عمل كل من الساحر Magician ورجل الدين Clergy man والكاهن Priest ولاسيما فى المجتمعات الموغلة فى التخلف والقدم مثل : مصر والهند والصين فى عصورها الماضية ... وتناول أيضاً بالدراسة مختلف النحل والثقافات والحضارات التى جاءت بعـــد ذلك مثل البراهمانية والكونفوشيوسية والبوذية . كما كتب بحوثا سوسيولوجية مبتكرة عن دور الكونفوشيوسية فى تطوير البناء الاجتماعى فى المجتمع الصينى القديم .وتناول – بجوار ذلك – تعاليم الديانات السماوية مثل اليهودية والمسيحية والإسلام وعلاقتها بتنظيم المعاملات والعلاقات الاقتصادية فى ظل القواعد الأخلاقية لكل دين . وتعد دراساته وأبحاثه فى هذه المجالات – كما يرى تاونى – ولاسيما دراسته عن « الأخلاق البروتستانتينية وروح الرأسمالية » من أهم الدراسات التى أثارت اهتمام البحاث فى ميادين علم الاجتماع والتاريخ والاقتصاد . ولاسيما أن التساؤلات التى طرحها « فيبر » كانت تشكل اهتماما شائعا بين البحاث فى مختلف مجالات هذه الميادين ، إلى جانب ما يمثله المنهاج الذى استخدمه فى الدراسة من أهمية تعادل أهمية النتائج التى توصل إليها . الأمر الذى جعل آراءه وأساليبه المنهجية محوراً لاهتمام كل من يرغب فى دراسة الجوانب الأساسية للمشكلات الاجتماعية (١) .

وكان « فيبر » أكثر مهارة فى توضيح للعلاقة بين « علم الاجتماع وبين الدين » ولاسيما من خلال نظريته عن السلطة « الكاريزمية » Charisma والتى ذاعت فى كتابات « فيبر » ولاسيما كتابيه « نظرية التنظيم الاجتماعى والاقتصادى »(٢) و « علم الاجتماع الدينى » اللذين أكد فيهما أن الكاريزما « قوة – أو – طاقة » تتحقق فى الإنسان ، الذى يكون من نوع الإنسان

---

(١) Tawney, : Forward to the Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. N.Y., 1966, p. 8.

(٢) The theory of Social and economic organization.

« فوق الطبيعي » Supernatural ذلك المخلوق العبقرى الخلاق ، الذى يتعدى حدود الكينونة الإنسانية ، فيصبح كائنا « فوق إنسانى » Super human وتلك هى نظرية الكاريزما . والتى هى فى جوهرها — كما يرى ذلك نيسبت Nisbet نظرية فى الدين فضلا عن أصولها « المثالية » حين تتحقق السلطة فى « الزعيم الروحى » أو تتجسد هذه القوة فى « الرائد السياسى » أو تكمن فى حياة المحارب البطل Hero . إذ يمتلك القائد الكاريزمى Charismatic leader استعدادات ومهارات ومواهب يعتقد أتباعها أن مصدرها إلهى . أو — على الأقل — يعتبرونها سلطات مقدسة ، ويعتبرون من يحوزها شخصا موهوبا ، لا هم له إلا تحقيق الخيرات لشعبه(١) .

ومثل هذا الإنسان البطل تكمن فيه « إرادة العالم » و « روح العالم » و « حركة المطلق » ومن ثم فإنه بروحه البطولية وإرادته الديناميكية يحقق مثلما حققه الأبطال من أمثال الإسكندر ويوليوس قيصر ونابليون...إلخ. هؤلاء الذين كانوا بمثابة « إرادة للعالم ، ومنفذى حكم التاريخ ، والباعثين والمفسرين لحركة المطلق » (٢) . ويلاحظ هنا التشابه بين مفهوم « البطل » عند « هيجل » ومفهوم « الكاريزما » عند « فيبر » ولاسيما عندما يغلفه ببعض القيم الدينية والروحية . فالأبطال لدى « هيجل » هم « الأدوات التى تتحقق بها « إرادة العالم » وأيضا هم الآلات فى « يد المطلق » حين تحقق هذه « الأدوات » المشخصة مطالب « المطلق ومنطق التاريخ » وعندما تنتهى هذه « الأدوات » من تحقيق المطالب المستهدفة ، تتساقط أو تتهاوى

---

(١) Weber, M. : The Theory of Social and Economic Organizations. Trans. by Henderson and parsons. Glencoe, 1967, p. 358.

(٢) يلاحظ تأثر فيبر هنا بفلسفة هيجل . ذلك التأثر الذى جعل من الصعب انطباق شروط هذه النظرية حتى على هؤلاء الثلاثة الذين اتخذ منهم « فيبر » مثالا للإيضاح . ذلك أن هذه الشروط لاتنطبق إلا على الأنبياء .

« الأدوات – أو – الأبطال » كما تتساقط أو تتهاوى أوراق الشجر فى فصل الخريف .

هذا ومن أهم الشخصيات الأخرى التى تنطبق عليها أوصاف الكاريزما بعض الأنبياء والرسل مثل سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، والمسيح النبى propht عيسى بن مريم عليه السلام الذى هو حقل الكاريزما ، والذى اعتبره « فيبر » بمثابة « المخلص » Saviour أو المنقذ الذى سينقذ الإنسانية من الخطايا ويدفعها نحو الخلاص Salvation . وبعد فترة من الزمن تتحول الكاريزمية (الإلهية) إلى سلطة تقليدية تلعب دوراً هاما فى عمليات التغير الاجتماعى .

هذا ومن أعمال « فيبر » ذات الأثر الباقى حتى الآن كتابه بعنوان « ديانة – أو – نحلة الصين » The Religion of China الذى وضعه بقصد إلقاء الأضواء الكاشفة على دور الدين فى النظام الاقتصادى وجاء كتابه هذا فى قسمين رئيسيين هما :

– القسم الأول الذى تناول فيه بالتفصيل الدقيق كل مايتصل بالنسق السياسى Political System للمدينة (المجتمع) الصينية وماطرأ على نظام الإقطاع Feudalism من تغيرات . وذلك بالإضافة إلى دراسته للأبنية القروية Rural structures فى الريف الصينى . وكذلك كيفية إدارة المقاطعات بواسطة الحكومة فى ضـــوء القوانين والتنظيمات الإقطاعية الرأسمالية(١) .

–وفى القسم الثانى من كتابه تناول مرتكزات العقيدة الكونفوشيوسية ، وآثار تعاليم كونفوشيوس confucius التى سادت كل أرجاء الصين من

---

(١) Weber, M. : The Religion of China. Trans. form German to English by Hans Gerth. Glencoe, Third printing, London, 1962, pp. 31—33.

القرن السادس قبل الميلاد ، حتى أوائل القرن العشرين . والذى كان يلقبه أتباعه « بمعلم الجنس البشرى » كما أطلقوا على ما انتخبه تلاميذه من كتاباته اسم « إنجيل الكونفوشيوسية »(١) Confecious Bible فى هذه المؤلفات تناول كونفوشيوس النظم الأساسية فى المجتمع الصينى ، ولاسيما نظم الاقتصاد والسياسة والتربية ،وهى النظم التى تناولها « فيبر » بالدراسة(٢):

وفى خاتمة هذا الكتاب الذى كانت « المقارنة بين النحل والأديان » ركيزته الأساسية ، ربط « فيبر » بين الكونفوشيوسية و « النزعة التطهرية » لهؤلاء المتشددين أو المتزمتين للمذهب البروتستانتى Puritanism كما أشار « فيبر » إلى الصلة الأكيدة بين النزعة الكونفوشيوسية ، ومالها من نتائج وآثار ، تتصل كلها بالنزعة التطهيرية للمتزمتين البروتستانتينية كما ربط -أيضا - بين عناصر التراث الصينى القديم ، وبين الركائز الأساسية الفلسفة الصينية القديمة وهى :

(أ) الكونفوشيوسية Confecianism

(ب) البناء الاجتماعى الصينى .

(ج) التعاليم الكونفوشيوسية .

ولقد انتهى « فيبر » من دراساته المقارنة لكثير من أديان العالم - وهى دراسات تميزت بالعمق والاتساع والدقة - ... انتهى إلى أن « الدين » عنصر لايمكن تمييزه فى المجتمع الإنسانى . والدين - عنده - يتكون من الأدوار والمراكز الاجتماعية ، والمعايير الاجتماعية وأنماط السلوك ونماذج التفاعل ... باعتبارها « الميكانيزمات التى تشكل - أو التى يتكون منها - المجتمع المحلى ، أى الكنيسة أو المسجد » ومن هنا جاءت دراساته

---

(١) Ency. of Religion and Ethics. Vol. 4. pp. 12-16.

(٢) Weber, M. : Op. Cit., p. 107.

عن العلاقة بين « الدين » والبناء الاجتماعي من الدراسات السوسيولوجية الرائدة والباقية بفضل دقتها واستنادها إلى حقائق تاريخية مقارنة .

وقد جاءت أهم دراسات « فيبر » الدينية فى كتابه بعنوان « **الأخلاق البروتستانتينية وروح الرأسمالية** » . هذا الكتاب الذى نشر — لأول مرة — سنة ١٩٠٤ فى شكل سلسلة من المقالات . وبعد ذلك تم ضم هذه المقالات ونشرها فى شكل «كتاب » . وفى هذا الكتاب « **التحدى** » الواضح من « فيبر » لقضايا الاتجاه « الماركسى » الذى تناوله« فيبر »بالتحليل الموضوعى المقارن للمجتمعات الحضرية فى ظل تنظيماتها السياسية والاقتصادية ، وفى ضوء دراسةتلك العلاقة الوطيدة التى تربط بين الدين والمجتمع ... وبالإضافة إلى ذلك فقد جعل « فيبر » من دراسته عن « **الأخلاق البروتستانتينية وروح الرأسمالية** » اختباراً يدحض به — أو — على أساسه نظرية ماركس ،وتأكيد أن الإصلاح البروتستانتى هو نتيجة مصاحبة لنشأة الرأسمالية . وكانت نقطة الانطلاق فى دراسات « فيبر » فى مجال علم الاجتماع الدينى ، هى اعتقاده بأن فهم أى اتجاه يحتاج من الباحث إلى إدراك تصور الفاعل الأول فى الوجود . . . فنى ضوء هذا الاعتقاد ، حدد « فيبر » التساؤل التالى « **إلى أى مدى تؤثر التصورات الدينية عن العالم والوجود فى السلوك الاقتصادى لكافة المجتمعات** ؟ » ... ثم راح يبحث عن الإجابة على هذا فى تشكيل السلوك الإنسانى ... كما عارض فيه — أيضاً — الاتجاه المادى الماركسى ، وأنكر غلبة العنصر الاقتصادى وسيطرته على توجيه الفكر الدينى والمشاعر الروحية . ذلك أن الفكرة الجوهرية فى الاتجاه الماركسى ، إنما تنادى — أصلا — بأن الشعور الإنسانى ، أو الضمير ، إنما يرجع إلى ذلك التأثير المباشر الذى تفرضه الأوضاع الاقتصادية الطبقية . ومن ثم فإن الطبقة الاجتماعية هى التى ترسم معالم الوجدان ، وتفسر خصائص

---

(١) Aron, Raymond: Main Currents in sociological Thought. Penguin Books, (2 volums) N.Y., 1964, pp. 217—236.

المشاعر الداخلية للإنسان . وقد اكتسب هذا الكتاب أهميته الكلاسيكية فى العلوم الاجتماعية وفى التاريخ بفضل ما انطوى عليه من نقد شديد للماركسية ، وتفسيره الاقتصادى للتغير التاريخى . فقد نقد مايدعيه « ماركس » فى نظريته حول تفسير التاريخ من أسبقية العنصر الاقتصادى . ذلك أن « ماركس » يقول إن التغيرات فى العلاقات الاقتصادية بين الأفراد ، قد أدت ـ بالتالى ـ إلى تغيرات فى المجالات الأخرى الاجتماعية والثقافية . وبذلك أوجدت الرأسمالية الحديثة والمجتمع المحيط بها . وأضاف « ماركس » أن « الملكية الفردية » خلال التاريخ كله ، وكذلك العلاقات الاقتصادية ، والصراعات الطبقية الناشئة عن هذه العلاقات كانت بمثابة « العامل » المؤثر فى تطور الجنس البشرى ... وواضح هنا استبعاد « ماركس » للعامل الدينى أو الروحانى من أن يكون ذا أثر فى التغير الاجتماعى .

لقد رفض « فيبر » تفسير « ماركس » للتاريخ ، لامن أجل «الرفض» فحسب ، وإنما بالقاء مقدار كبير من الشك على التفسير الماركسى لنشأة الرأسمالية ، وعن التفسير المادى للتاريخ كله من جانب آخر ... كما لاحظ ـ لأول مرة ـ الارتباط ذا الدلالة الواضحة بين نشأة الرأسمالية وظهور « البروتستانتينية » فى المناطق الهامة من أوروبا الغربية . صحيح أن بعض المؤرخين والفلاسفة الكاثوليك دون غيرهم ـ قدأشاروا إلى وجود مثل هذا الارتباط . ولكن « فيبر » هو الذى قدم ـ وحده ـ تفسيراً مقنعا لهذه الظاهرة بصفة عامة فى نظرية القيم والأفعال الاجتماعية . فقد كان من رأى « فيبر »أن علم الاجتماع فى مختلف دراساته وأبحاثه ، يبحث عن الأسباب ـ فى نفس الوقت ـ الذى يبحث فيه عن دراسة المعانى . ذلك أن الظواهر الاجتماعية تختلف عن الظواهر الطبيعية من حيث القصد أو المعنى الضمنى الكامن فى طبيعتها الإنسانية . وهكذا انتهى إلى اختلاف العلوم الطبيعية عن العلوم الاجتماعية . وذلك على اعتبار أن النشاط الإنسانى فى الظواهر الطبيعية يمكن إخضاعه للضبط Control بمداومة معرفة اطراد الظواهر

الطبيعية وإعادة ترتيب قوى الطبيعة، على حين أن النشاط الإنسانى فى الظواهر الاجتماعية يمكن إخضاعه فقط للتقويم Evaluation باعتبار المفاهيم الاجتماعية من نوع المفاهيم الثقافية فى الواقع. وهذا الواقع الاجتماعى الذى يرتبط بالقيم (١) ، هو واقع ثقافى. وبذلك فإن مسألة استخدام معاملات الصدق والثبات هنا تعتبر من « المسائل الإيمانية » وليست من « المسائل المعرفية »؛

وقد كان « فيبر » يريد — كما يعتقد آرون — التأكيد على قضيتين أساسيتين هما :

(ا) أن سلوك الأفراد فى مختلف المجتمعات لايفهم إلا فى سياق تصورهم العام للوجود. وإن المعتقدات الدينية وتفسيراتها تعتبر إحدى التصورات للعالم ، والتى تؤثر فى سلوك الأفراد والجماعات ، بما فى ذلك السلوك الاقتصادى .

(ب) أن التصورات الدينية — هى بالفعل — إحدى محددات السلوك الاقتصادى ، ومن ثم فهى تعد من بين أسباب تغير أنماط هذا السلوك(٢).

---

(١) مفهوم « القيمة » لدى « فيبر » يشير إلى أن الاهتمام بعلم الاجتماع لاينبغى أن يكون اهتماما مجرداً أو كميا فحسب ، وإنما اهتماما قيميا أو تقويميا أيضاً. ذلك أن « فيبر » لم يكتف بالتفكير فى الصفات أو السمات العامة للأفعال الإنسانية التى تضفى عليها الأهمية فى ضوء آثار « نسق القيمة » الشامل ، بل كان يدرس — أيضاً — بعض الكيانات المحددة كموضوعات يختارها من الواقع عن طريق ماتؤديه من أفعال التقييم . وعلى سبيل المثال يرى « فيبر » أن الأفراد التاريخيين أو الأفراد الذين لعبوا دوراً فى التاريخ Historical individual هم بالذات « قيم » تحدد — إلى حد ما — المعرفة المناسبة « والمعرفة العامة فى العلوم الاجتماعية : انظر أيضاً :

— Wrong, D. : Max Weber. Prentice-Hall. Englewood Cliffs. New Jersey, 1970, pp. 10—55.

(٢) Fischol, F. : The Protest and Ethic and the Spirit of Capitalism. N.Y., 19, p. 72.

Aron, R. : Op. Cit., p. 218.

ومن خلال نظريته هذه لاحظ التطابق أو التناسب بين العقلية البروتستانلينية في كل من إنجلترا وأمريكا ولاسيا لدى المتزمتين للبروتستانتينية المعروفين « بالبيورتيان » Puritans وبين الاتجاه العام نحو الحياة . ذلك الاتجاه الذى لايشجع على الخمول أو الكسل ومايترتب عليهما من فراغ . فالبروتستانتينية مجموعة من الحوافز التى تدفع الإنسان إلى العمل والإنتاج ، وتحصيل الثروة والمساهمة فى زيادة ازدهار الحياة الاقتصادية .

والذى نود الإشارة إليه هنا أن الخلاف بين « فيبر وماركس » لم يكن عدائيا ، وإنما تكامليا ، إذ من الممكن الاتفاق مع « زيتلن » فى تصنيفه لأعمال « فيبر » النظرية والمنهجية على أنها تنتمى إلى نفس التيار الفكرى الذى عبرت عنه الماركسية . وقد أكد « زيتلن » هذه الحقيقة بتقريره أننا لاينبغى أن نقرأ « فيبر » باعتبار أنه يرفض الأسس المنهجية التى وضعها « ماركس » وإنما لم يفعل سوى استكمال هذه الأسس وتطويرها(١) . ومن هنا يمكن القول أن « فيبر » و « ماركس » قد تبنيا اتجاها « تاريخيا بنائيا » بالرغم من انطلاق كل منهما من خلفية علمية مغايرة فى تفسيره لنشأة النظام الرأسمالى(٢) .

هذا وقد عكف « فيبر » فترة طويلة على قراءة كتابات المتزمتين « البيوريتانيين » فى نهاية القرن السادس عشر والسابع عشر من أجل تحديد دور البروتستانتية — وبخاصة « الكالفنية » فى تأكيد الطابع الفريد لخلاص الفرد . وقد تبين له أن أتباع البروتستانتينية ، وحتى « البيوريتانيين » منهم لايبالون كثيراً بالشئون العالمية ، بأى صورة ، بما فى ذلك كسب الثروة . ومن هنا استنتج « فيبر » أن الروح التى

---

(١) Zeitlin, Iyring : Ideology and the Development Sociological Theory. P. 112.

(٢) الدكتور السيد الحسينى وزملاؤه : دراسات فى التنمية : دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٤ صفحة ٤٣

تميل إلى الحصول على الكسب المادى بطريقة رشيدة منظمة ـ وهى روح رأسمالية ـ ثمرة غير مقصودة ـ ولكنها حقيقة ـ من ثمار المبادىء الكالفنية .

ولقد برهن « فيبر » فى كتابه السالف الذكر على أن الرأسمالية باعتبارها أبرز ظاهرة اقتصادية فى عصره هى من نتاج الروح الدينى البروتستانتى بأخلاقه وقيمه ومعتقداته، وبخاصة عند أتباع الطائفة الكالفنية. ذلك أن هذه الطائفة البروتستانتينية تعمل على تشجيع الادخار والاستثمار، فضلا عن تقديس أتباعها للعمل واحترام أرباب المهن ، بالإضافة إلى فرضها للواجبات وللقواعد التى تنظم السلوك الاقتصادى ، ونبذها للتواكل : وبجوار ذلك فهى تفرض الحركة والنشاط من أجل العمل والكسب ، وشعارها « **الأمانة فى العمل ، والصدق فى القول ، وإتقان الحرفة ، والاهتمام بالمهنة**»(١) .

وكان « فيبر » فى كل كتاباته ودراساته الدينية يعمد إلى عقد المقارنات بين سائر النحل القديمة والأديان الحديثة ، ولكن من زاوية الدين المسيحى . ولذلك كان محل المقارنة عنده هو المسيحية التى هى عقيدته ، مع غيرها من النحل والأديان الأخرى(٢) .

وقد عرج من خلال مقارناته هذه على المقارنة بين المسيحية والإسلام. ولكنه لم يكن موضوعيا فى هذه المقارنة ـ أو ربما اعتمد على كتابات من لم يكن يعرف شيئا عن الإسلام ـ فقد وصف الدين المسيحى بأنه « **دين الخلاص والصلاح والتقوى والنجاة** Salvation » ... ووصف الدين الإسلامى ـ ولكن بئس ذلك الوصف ـ إذ قال إن الدين الإسلامى

---

(١) الدكتور قبارى إسماعيل : علم الاجتماع الألمانى : الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧١ صفحة ٣٩٣

(٢) Weber, M. : The Sociology of Religion. Trans. by Ephram Fischoff. London, 1966, pp. 22—32.

« دين حربي » يقوم على القوة العسكرية » التي يستخدمها زعماء هذا الدين بقصد تعديل الأنماط السلوكية المستمدة من العادات والأعراف والتقاليد البالية ، التي كانت سائدة في العصر الجاهلي ... غير أنه لم يستطع إنكار فعالية الدين الإسلامي ودوره الهام في تغيير الكثير من الظواهر الاقتصادية الجاهلية ، عن طريق إلزام المسلمين بأركان الدين الإسلامي من صلاة وعمل وزكاة وصدقات وتحريم للربا وتحليل للبيع والشراء ، بالإضافة إلى النهي عن شرب الخمر وعن لعب الميسر(١) وما إلى ذلك.

والخلاصة أن « فيبر » أخذ مسألة أصول الرأسمالية من المجالات الاقتصادية والتكنولوجية ووضعها في مجال الفكر الديني . إذ اعتبر « **الدين » من أقوى حوافز الفعل الاجتماعي ، ولا غنى عنه من أجل فهم المجتمع والسلوك الاجتماعي ، وكذلك من أجل فهم التاريخ** ... ومن هنا يعتبر كتابه عن الأخلاق البروتستانتينية كتاب عالم عميق الفكر ، يقف كرمز واضح في إعادة اكتشاف المجتمع الديني في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، مع العلم بأن ما أشيع عنه ـ خطأ ـ من أن الدين هو العامل السببي الوحيد في نشأة الرأسمالية ليس صحيحا .

ومن الملاحظ أن « فيبر » في مختلف دراساته حول الأديان ، لم يتناول الدين كظاهرة اجتماعية ـ أو ـ كظاهرة اجتماعية غير تلقائية. وإنما اكتفى بدراسة الأخلاقيات الاقتصادية للدين . بيد أنه لايقصد بالأخلاقيات الاقتصادية للدين ، تلك المبادىء الغائية التي تنطوي عليها قواعده ، والتي تتطلبها « **الأشكال العملية للسلوك** » وإنما قصد « **مايؤكد عليه الدين من قيم اقتصادية** » وهكذا تناول « فيبر » أنماط الأخلاقيات الاقتصادية باعتبارها نتاجا دينيا . وقد امتاز المجال الذي حدده لدراسته بالموضوعية ، إذ وقع اختياره على ست ديانات ، ثلاث منها غير

---

(١) Ibid., p. 262.

سماوية والأخرى سماوية وهى : الكونفوشيوسية ، البوذية .. ثم اليهودية ، والمسيحية ،والإسلام . حيث تناول بالدراسة طبيعة الأخلاقيات الاقتصادية لكل دين . فضلا عن دراسة آثار كل دين على التنظيم الاقتصادى والحياة الاجتماعية لكل الشعوب التى تعتنق هذه الديانة أو تلك... وفى كل دراساته لم ينس هدفه الرئيسى وهو الربط بين الاقتصاد والدين(١).

ونشر « فيبر » بعد ذلك دراسات شاملة عن هذه الأديان الستة : وكانت دراساته هنا بقصد المقارنة بين هذه الديانات وبين « المسيحية » لتحديد العناصر التى أدت – لا – إلى التحام المسيحية بالرأسمالية وحدها، بل وبالمناخ الحديث كله ، بما فى ذلك البيروقراطية والتكنولوجيا والمذهب الفردى .. وما إلى ذلك . وركز كثيراً من دراساته وتحليلاته على هذا الموضوع . ومن ثم فقد قدم لها وجهات نظر دقيقة عن العلاقة بين أنواع مختلف الطبقات الاجتماعية ، والطوائف ذات الديانات المتباينة . كما ألقى الضوء على العلاقة بين الدين و « الكاريزما » وكذلك بين أنماط من السلوكيات الدينية ، وبين صور من بناء المجتمع المحلى ، بالإضافة إلى إبراز العلاقة بين الدين وأنماط من النظرة العالمية للثقافة وللنسق الاجتماعى وللنسق الاقتصادى .

ومن الأمثلة التى توضح المنهاج الذى أخذ به « فيبر » نفسه فى دراسة العلاقة بين الرأسمالية الحديثة والعقيدة البروتستانتينية لتوضح العلاقة الوطيدة بين الدين والأخلاق الاقتصادية..وكذلك اهتمامه بتوضيح الجوانب التاريخية لتلك العلاقة . ذلك أن الرأسمالية التى كانت سائدة على عهده تختلف عن الرأسماليات السابقة عليها والتالية لها ، فقد وجد :

١ – **الرأسمالية الغربية الحديثة** : ولها خصائص أساسية تنفرد بها مثل : (١) **المشروع الاقتصادى القائم على التنظيم العقلى** ، والذى تم إدارته وفقاً لمبادىء علمية .

---

(١) Fischol, F. : Op. Cit., p. 72.

(ب) الثروات والإنتاج من أجل السوق .

(ج) الإنتاج للجماهير وبواسطتهم .

(د) الإنتاج من أجل المال .

(هـ) الحماس المتزايد والروح المعنوية العالية .

(و) الكفاية في العمل .

ومثل هذه الرأسمالية تحتاج من كل العاملين فيها التفرغ الكامل والتخصص على أساس تقسيم العمل بالصورة التي تجعل من العمل المهني هدفا ومطلبا رئيسيين للفرد ، حيث لم ينظر للعمل في المجتمع الرأسمالي الحديث على أنه شيء عرضي .وإنما على أساس أنه هدف يسعى الإنسان من أجله... وقد أصبحت هذه القواعد بمثابة مجموعة من الأخلاقيات المهنية Vocational ethics set التي تعبر عن السمات الواضحة لروح الرأسمالية الحديثة .

وترتيبا على ذلك فإن المجتمع الرأسمالي الحديث يعطي اعتباراً كبيراً للعامل ، وهذا الاعتبار يؤدي إلى ارتفاع أجور المتفوقين في العمل وزيادة الإنتاج بعكس غيرهم ممن لا يبذلون جهدا ممتازاً في العمل ، بمعنى أن الرأسمالية الحديثة :

(ا) تنطوي على « نزعة عقلية ونفعية في آن واحد » .

(ب) كما أنها من جهة أخرى « تشحذ المبادرة على الابتكار بكل الوسائل المتاحة » .

(ج) وهي أيضاً « ترفض رفضا باتا النزعة التقليدية والخالية واللاعقلية » .

(د) وبذلك فإن الرأسمالية الحديثة تصبح بمثابة « نشاط عقلي يؤكد النظام والترتيب والتدرج في التنظيم والإدارة » .

٢ — رأسمالية العصور الوسطى :

وهي رأسمالية فردية ، بمعنى أنها لم تقم على أساس الشركات المساهمة .

٣ — الرأسمالية القديمة :

ولذلك فقد كانت الرأسمالية الحديثة — من وجهة نظر فيبر — تحتاج إلى أفراد يتميزون بمستوى سيكلوجي معين ، وأنماط سلوكية خاصة ، وظروف اجتماعية ملائمة ... ذلك أن التنظيم الرأسمالي لايتحقق في مجتمع يتسم أفراده بالكسل ، وبالتمسك بمعتقدات خرافية ، بالإضافة إلى عدم الكفاية الإنتاجية . وقد عبر « بنيامين فرانكلين » أصدق تعبير — كما يرى فيبر — عن السمات السيكلوجية الضرورية لوجود النظام الرأسمالي . وذلك بالتعاليم التي حددها وهي :

— الامتياز هو المال — الأمانة أفضل سياسة .

— الحساب الدقيق ضروري لكل عمل .

— وكذلك السلوك المنظم والمثابرة .

— والكفاية والصدق والإخلاص — ... إلخ

وهي كلها سمات لازمة للنجاح في أي نشاط إنتاجي ولاسيما نشاطات العمل .

ولكن كيف توافرت كل هذه الخصائص في الأفراد وفي النسق الاقتصادي بالصورة التي أدت إلى هذا التحول الذي أخذ بالرأسمالية إلى هذا النجاح الرائع ؟ ... يجيب « فيبر » على هذا التساؤل بقوله « **إن الرأسمالية الحديثة نشأت من خلال العقيدة البروتستانتينية وأخلاقياتها ، فروح الرأسمالية هي نفسها روح العقيدة البروتستانتينية ، بما تنطوي عليه من أنماط سلوكية أخلاقية وعملية . ولقد وجدت الأخلاقيات الاقتصادية في نطاق المذهب البروتستانتي . فروح الرأسمالية — بناء على ذلك — ظهرت ، قبل أن تظهر الرأسمالية ذاتها** »

وهذه الإجابة توصل إليها « فيبر » من خلال تحليلاته الدقيقة لتعاليم « لوثر » Luther و « كالفن » Kalvin ولاسيما اهتمام العقيدة البروتستانتينية بتنشئة الفرد تنشئة عقلية ، بالإضافة إلى ماتقضي به من ضرورة منح العمل

المهنى قيما أخلاقية سامية ، فضلا عن تقديس العمل ، مع اعتبار الأمانة فى أداء العمل من الواجبات المقدسة . وقبل كل هذا فان الشرف والأمانة فى جمع المال بالأساليب الذكية من أهم ركائز العقيدة البروتستانتينية(١) .

ولاريب أن « فيبر » قد أكد بدراساته هذه احترامه لأهمية « الدين » كقوة تكاملية فى المجتمع ، ولأهمية المعتقدات والممارسات الدينية فى مسائل التغير الاجتماعى ، كما تمتلىء كتاباته باشارات بارزة إلى أهمية وظيفة الدين المعيارية ودوره فى الاستقرار الاجتماعى(٢) .

نقد نظرية فيبر فى الدين :

لم يفرق « فيبر » بين الأديان السماوية ؛ والنحل الأرضية ، وكذلك لم يستوف دراسة بعض المراجع الأساسية المتصلة بالدين الإسلامى . ومن ثم جاءت دراساته عن هذا الدين فجة وبعيدة عن الواقع . وبالنسبة لربطه بين مفهوم « الكاريزما » من خلال وجهة نظر « هيجل » عن الأبطال واعتباره للقوة الكاريزمية من غير الطبيعية Extraordinary Powers والتى يمكن أن توصف بأنها أشبه بمفهوم « المانا » Mana أو « الأوريندا » Orenda لدى قبائل « الأرونتا » فى استراليا ، طبقاً لدراسات « دوركايم » و « مارسيل موس » .

لقد اعتبر « فيبر » القوى الكاريزمية ، كما لو كانت قوى غيبية أو فوق طبيعية أو قوى سحرية ، وهذه القوى السحرية التى تكمن وتتجسد فى روح الساحر Magician يمكن أن تتحقق فى الواقع ، بفضل اكتسابها الكثير من قوة « المانا » السحرية أو « الماجا » Maga السحرية أيضاً . وهذا المفهوم

---

(١) Sorokin, P. : Contemporary Sociological Theories. Harper and Row, New York, 1928, pp. 475—480.

(٢) Nisbet, D. : The Social philosophers. Heinemann. London, 1974, pp. 241 — 244.

الأخير من الكلمات الإيرانية ، ذات الأصل الفارسى ، والتى أدخلت إلى اللغة الانجليزية بنفس معناها وهو « السحر »(١) Magic .

وهذه القوى الكاريزمية — من جهة أخرى — تتجسد فى بعض مظاهر الطبيعة ، أو لدى أحد أفراد الجنس البشرى ، فتسرى إلى لحمه ودمه سريان التيار الكهربى كمنحة أو كعطية Gift سحرية . ولعل مايريد « فيبر » أن يبرهن عليه هنا هو أن هذه القوى الكاريزمية ، هى قوى سحرية Magical powers أو هى قوى غيبية ، أو ما إلى ذلك .

وكل هذه الأفكار والآراء التى هى أقرب إلى الفلسفة منها إلى الآراء الاجتماعية العلمية ، والتى جعلته يشبه السيد المسيح بالمنقذ أو بالمخلص Saviour وهى فكرة قريبة من فكرة « المهدى المنتظر » . فهذا المنقذ الذى يحمل — فى ذاته — الطاقة الكاريزمية هو عند « فيبر » بمثابة « الآتى بالخلاص » Bringer of Salvation بعد أن يجمع شمل قومه ويدفعهم بعيداً عن الأخطار . وبذلك يساعد على إنقاذ البشرية — طبقاً لرأيه — من الهلاك(٢) .

ولعل من الواضح الآن ، وبعد استعراض نظرية « فيبر » فى الدين ونقدها ، أن رأى « بارسونز » فى « فيبر » كفيلسوف أكثر منه باحث منهجى فى علم الاجتماع (٣) ، لايحتاج إلى تأكيد . وذلك بالإضافة إلى عدم موضوعيته فى الاستدلال ، حيث كان يفترض « نظرية » مثل « الكاريزما » ثم يحاول إخضاع الوقائع لهذه النظرية باختيار مايتفق معها ، ويتجنب مايتعارض معها (٤) .

---

(١) Weber, M. : The Sociology of Religion. Op. Cit., pp. 2—4.

(٢) Ibid., p. 46.

(٣) Parsons, T. : The Structure of Social Action. Free Press, 1949, p. 501.

(٤) Ibid. p. 502.

٢ ـ نظرية سان سيمون فى الدين :

تأثر « سان سيمون » فى أفكاره عن الدين والأخلاق برواسب التفكير الفلسفى الذى ساد القرن الثامن عشر بالنزعة المعادية لرجال الدين المسيحى. غير أنه لم يقف موقفاً عدائياً من الدين نفسه . بيد أنه اتخذ موقفاً معادياً للمسحة الأخلاقية الإرهابية التى تسود المناخ الدينى ، وكذلك من المبادىء العتيقة التى يقوم عليها الدين .

وكان « سان سيمون » يعتقد أن العلماء هم الذين ينبغى أن يشغلوا المراكز الرئيسية الأولى فى المجتمع ، فقد بين ضرورة إحلالهم محل الرهبان والكهنة وباقى رجال الدين المسيحى . بيد أن تأثره بالاتجاهات الفلسفية السائدة يومئذ ، جعله يأتى بأفكار متناقضة فى هذا المجال .

فهو فى بعض الأحيان يعتقد فى وجود « الله » ... وفى أحيان أخرى يطالب بتكوين جمعية من واحد وعشرين عضواً تنتخبهم الإنسانية . يطلق على هذه الجمعية اسم « مجلس نيوتن » لتمثيل « الإرادة الإلهية » فى هذا الكون . ولا يكتفى بسلب اختصاصات الله سبحانه وتعالى على هذا النحو، وإنما يتصور نفسه رسولا يوحى إليه باقامة ديانة جديدة هى « ديانة نيوتن » ومعنى ذلك ـ أو يفهم من ذلك ـ أنه يعتبر « نيوتن » بمثابة « الإله » .. ثم يعود فيقول ، إن مجلس نيوتن سوف يمثل الله على الأرض .

وينتهى من تحليله هذا إلى تقسيم الإنسانية إلى أربعة أقسام وهى : الانجليزية ، والفرنسية ، والألمانية والإيطالية . ويتجاهل أقدم شعوب الأرض قاطبة مثل الشعب المصرى والشعب الهندى والشعب الصينى ، ويؤكد أن لكل قسم من هذه الأقسام الأربعة مجلسا على غرار المجلس الرئيسى لنيوتن . ومن ثم فان على كل فرد فى العالم مهما كان موطنه أن يرتبط بأحد هذه الأقسام وبالمجلس الرئيسى ، وبمجلس القسم الذى يتبعه ، وعلى أن ينتخب الرجال مع النساء فى هذه المجالس على قدم المساواة .

وبالرغم من أن سان سيمون يؤكد أن « المسيحية » قد أسدت إلى الأخلاق خدمات جليلة ، فانه يصف كافة الأديان ، ومن بينها الديانة

المسيحية ، بأنها كانت مظهراً شعبيا للعلوم فى الماضى . ولما كانت العلوم متخلفة فى هذا « الماضى » فان الأديان « بالتالى » كانت متخلفة ، ومادام العلم قد تطور ، فان الدين ينبغى تطويره ليصبح دين العلم أو « **دين نيوتن** ».

وترتيباً على ذلك فقد نادى «**بمسيحية جديدة**» لتنظيم المجتمع اقتصادياً.. مسيحية تتخذ صورة مجموعة من المبادىء الأساسية للأخلاق الاجتماعية ذات المظهر المسيحى . وأن يكون المبدأ الأساسى فى المسيحية الجديدة هو وجوب **تعامل الناس كإخوة** ، مع توفير وسائل الحياة السليمة للطبقة الأكثر حرماناً فى المجتمع .

وأما عن الأخلاق فإنه يقول « **إن من واجب الحكام أن يعملوا لإسعاد المحكومين ، ولكنهم لا يقومون بواجباتهم فى هذا المجال إلا نادراً ، لأنهم لا يتحلون بالصفات الأخلاقية** » ذلك أن الحاكم يتصور نفسه الحاكم الآمر ، ويتصور أنه لا يجب على المحكومين إلا الطاعة . وهذا نقص أخلاقى من وجهة نظر سان سيمون لأن الحاكم لم يوجد ليأمر الآخرين ويلزمهم بالطاعة ، وإنما هو مفوض بالحكم باسم المحكومين . ولأن الحكام لم يفهموا تلك الحقيقة ، أو لا يريدون فهمها ، فانه تفاديا للصدام بين الحكام والمحكومين يرى أن يتولى رجال الصناعة مقاليد الحكم فى المجتمع ، لأنهم ـ وحدهم ـ الذين يتحلون بالأخلاق الحميدة ، على اعتبار أنهم يعملون ـ دائماً ـ من أجل المنفعة العامة .

وينتقل « سان سيمون » إلى تناول مبادىء الأخلاق المسيحية السائدة فى المجتمع بالتحليل ، ويعرض لهـا فيقول : إن المبدأ الأخلاقى المسيحى « **أحبب لقريبك مثلما تحب لنفسك** » والمبدأ الآخر الذى يقول « **اعمل للآخرين ما تريد أن يعمله الآخرون لك** » . . . وفى مناقشته لهذين المبدأين عاد إلى خلطه بين الدين والفلسفة ، حيث قال : إن الصناع طبقاً لهذين المبدأين هم الذين يتصفون بالأخلاق الكريمة ، لأنهم يكرسون كل أوقاتهم للأعمال الإنتاجية التى تشبع حاجات الآخرين ، وتدخل البهجة

والسرور إلى نفوسهم . وبجوار ذلك اعتبر الأعمال غير الصناعية من الأعمال غير الأخلاقية .

ومن جهة أخرى يطالب بأخلاق تقوم على العمل والتعامل بمنأى عن كل نزعة روحية أو سماوية ، لأن الأخلاق المسيحية قاصرة عن أن تكون هى الأخلاق الدنيوية ، أى أنه يأخذ بالأخلاق المسيحية لكى يؤكد أخلاقية الصناع ، ولا يأخذ بها لكى يؤكد أن المبادىء العلمية الحديثة هى المبادىء الأخلاقية السليمة .

وينتقل بعد ذلك إلى تناول المبدأ المسيحى الذى يقول « **لا تعمل الآخرين ما لا تحله لنفسك** » ، ويصفه بأنه « **مبدأ سلبى** » لعدم احتوائه على أى نوع من الإلزام . ويضيف من الأدلة ـ على وجهة نظره ـ ما يؤخذ عليه ، عندما يتساءل عن قيمة هذا المبدأ الأخلاقى بالنسبة لإنسان يعيش فى عزلة عن الآخرين ؟ ولا أدرى كيف يضفى صفة الإنسانية على شخص منعزل عن المجتمع . ومع ذلك فإنه يطالب باستبدال المبدأ السالف الذكر بمبدأ آخر وهو « **يجب على الإنسان أن يعمل** » لكى يكون سعيداً ، على اعتبار أن أكثر الناس سعادة ، هم الذين يعملون . والأسرة السعيدة هى التى يستثمر كل أفرادها أوقاتهم استثماراً اقتصاديا سليما ، وكذلك الشعوب التى تنخفض فيها نسبة غير المنتجين أو المتعطلين تصل إلى أزهى عصورها(١) .

نخلص من هذا إلى أن « سان سيمون » يطالب بوضع ديانة جديدة عن طريق تطوير الديانة المسيحية . ويستمر فى أقواله فيضيف أنه يعتقد بوجود الله . الله الذى خلق العالم وأخضعه لقانون الجاذبية ، ومعنى ذلك أن الكون يخضع لقوانين تجريبية علمية ومن أهمها قانون الجاذبية . وينمى سان سيمون أنه ليس لأحد أن يعمل على تغيير دين من الأديان بدين آخر

---

(١) L'industrie (1819) in œuvre de Saint Simon et d'Enfantin. T.X.V. 111. XIX.

جديد . وإنما طبائع الأشياء والقوانين الاجتماعية التى تسير المجتمعات الإنسانية هى التى تعمل من تلقاء نفسها على إيجاد الدين بالشكل الذى يتفق مع الطبيعة الاجتماعية لكل مجتمع . وذلك مع ملاحظة أن الأديان السماوية قد اختتمت بالديانة الإسلامية(١) .

٣ – نظرية أوجست كونت فى الدين :

كانت الأخلاق من الموضوعات الأساسية التى عالجها « كونت »(٢) وقد أشار إلى الأخلاق التى ينشدها ، بأنها الأخلاق المستمدة من الديانة المسيحية ، لا سيما مبدأ « عش لغيرك» الذى يؤدى إلى الشعور بالمشاركات الوجدانية بين مختلف الأفراد والطبقات .

وفى محاضرات « كونت » العديدة فى مجال الفلسفة الوضعية تصدى للديانتين الإسلامية والمسيحية ، وأوضح أن كلتيهما لم تصل بالعالم إلى الحقيقة الوضعية ، أى التى تقوم على أساس علمى . وطالب– على أساس ذلك – المسلمين والمسيحيين ولا سيما أتباع المذهب الكاثوليكى بأن يأخذوا بديانته الجديدة التى أطلق عليها اسم « ديانة الإنسانية »(٣) . تلك التى « مبدؤها الحب ، وأساسها النظام ، وغايتها التقدم »(٤) .

وهذه الديانة هى التى تجعل من الإنسانية جمعاء « الإله الذى يجب أن نقدسه » ومن هذا نرى أن فكرة « الإنسانية » لدى كونت تحل محل فكرة « الله » ولكن « كونت » فشل فى إقناع الآخرين بأفكاره غير الموضوعية هذه .

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقى : التفكير الاجتماعى ، نشأته ، وتطوره : مرجع سابق ٤ صفحة ٢١٣

(٢) Comte, A. : Systéme de politique Positive. 11, pp. 484—486.

(٣) La religion de l'humanite.

(٤) L'amour pour principe, l'order pour base, et le progrés pour but.

وقد أدى فشله فى قضية الدين إلى وقوعه ضحية المرض العقلى فى أخريات أيامه . وعندما شفى من مرضه ترك الحرية للناس فى أن يؤمنوا بالدين الذى ابتكره هو ، أو بأحد الأديان السماوية . وأوضح مقصده من مفهوم «الانسانية» بأنه يقصد « إحياء ذكرى الرجال العظماء والفلاسفة الذين أدوا أعمالاً جليلة وخدمات لا تقدر للجنس الإنسانى » ومعنى ذلك أن يتجه الناس بالعبادة والتقديس إلى طائفة من بنى الانسان . وهى فكرة فجة لم تجد من يؤيدها ، لعدم اتفاقها مع مبادىء علم الاجتماع الذى يعتبر الأديان الأرضية ظواهر اجتماعية؛ والأديان السماوية ظواهر اجتماعية غير تلقائية ، باعتبارها وحياً من عند الله(١) .

٤ — نظرية دوركايم فى الاجتماع الدينى :

جاءت نظرية دوركايم عن الدين فى كتابه بعنوان « الأشكال الأولى للحياة الدينية » والذى حاول فيه تقديم تحليل عميق لصور ومصادر وطبائع وآثار الدين منذ بدايته الاجتماعية . هذا ولعل الفكرة الأساسية التى قامت عليها دراسته ، هى أن « الدين شىء اجتماعى » وقد رتب على أساس تلك القاعدة النتيجتين التاليتين .

(ا) أن الأفكار والممارسات الدينية ، إنما تشير أو ترمز إلى الجوانب التجمعية Collective aspects .

(ب) أن التجمع هو المصدر أو المنبع الأساسى أو السبب الرئيسى للخبرة الدينية (٢) ، ولتأكيد الرقابة الأخلاقية للمجتمع على أفراده .

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقى : التفكير الاجتماعى ، نشأته وتطوره ، مرجع سابق ، صفحة ٢٥٨

(٢) Benoit, S.E. : «The Sociologism of Emile Durkheim and his social Schools» in Barnes (ed.) An Introduction to the History of Sociology University Press of Chicago. Chicago, 1948, p. 515.

ومن هنا فان « الدين » لدى « دوركايم » عبارة عن مجموعة من العقائد والممارسات التى يضمها نسق شامل يحقق القداسة للأشياء المحرمة . وهذه العقائد والممارسات توحد بين الأفراد والجماعات عن طريق مساهمتها فى إيجاد مجتمع ذى مستوى أخلاقى معين ، يعتبر الدين محكا أساسياً فيه لكل ما هو أخلاقى ، وما هو غير أخلاقى .

وقد اعتبر الكتاب — بصورته هذه يومئذ — من أفضل المؤلفات التى تناولت موضوع الدين بالدراسة والتحليل . . . ففى هذا الكتاب :

— رفض « دوركايم » كافة ما انتهى إليه كل من « سبنسر وتايلور . . » من أن النزعة الحيوية أو « الأنيميزم Animism » أو عبادة الكائنات الروحية التى تتمثل فى الآلهة والملائكة وأرواح الموتى فى المجتمعات « البدائية » هى الصور الأولية للدين . وأن الاتجاه إلى النزعة الطبيعية أو عبادة المظاهر الطبيعية « Natutism انبثق عن هذا الاتجاه ، بمعنى أن أتباع هذه النزعة يرغبون فى تفسير العقائد الدينية عن طريق بعض العوامل الاجتماعية والبيولوجية مثل الأحلام والموت ، والاضطرابات النفسية ، وبعض الظواهر الأخرى العضوية النفسية ، وربما عن طريق الأشباح وعبادتها فى المجتمعات البدائية .

— كما رفض ما ذهب إليه « ماكس موللر » Muller من أن الصور الأولية تتمثل فى الطبيعة Nature أو عبادة قوى الطبيعة التى تتمثل فى الشمس والقمر والكواكب والنار والأشجار وما إليها . . . على اعتبار أن معنى الدين لدى هؤلاء يرجع إلى بعض العوامل الطبيعية أو الكونية ، بحيث نجد أن مصدره فى عبادة الشمس أو القمر أو غيرهما من القوى الطبيعية . وهى القوى التى يعجز البدائى عن السيطرة عليها .

رفض « دوركايم » هذه النظريات ، لأنها — من وجهة نظره — لا تستطيع التمييز — على أساس أن الدين شىء اجتماعى — بين :

(ا) ما هو مقدس Sacre أى الأشياء التى يحددها الإنسان ويعزلها عن غيرها ، نظرا لطبيعتها الخاصة مثل المعتقدات الدينية والطقوس والمعبودات ، أى شىء آخر من المعروف حاجته إلى المعالجة الدينية . مع ملاحظة أن « دائرة المقدس » تختلف فى مداها اختلافاً يتوافق مع تنوع الصور (الديانات) الأولية للدين . وذلك على اعتبار أن «المقدس» يكتسب أهميته من خلال تمييزه عما هو « دنيوى – أو – دنس » Profane بمعنى أن « الشىء المقدس هو ذلك الذى يستحيل المساس به ، لما يتميز به من حصانة خاصة » كما أن « المقدس » يتكون – أيضاً – من التصورات الجمعية التى تعبر عن الحقائق المجتمعية . والأشياء المقدسة – من جهة أخرى – لا يمكن أن تتحد بصورة قاطعة فى كل زمان ومكان . ذلك أنها تختلف طبقاً لاختلاف الديانات ، وتكمن أهمية المقدس فى تمييزه عن الدنس .

(ب) وما هو دنس – أو – دنيوى : Phratries يمثل عند « دوركايم » نقطة البداية فى دراسة الدين . فهذا « الدنيوى » يفسر الدين تفسيراً متطرفاً ، كما لو كان ضرباً من التخيل لا ينهض على أساس واقعى أو كما لو كان الدين ظاهرة شاذة أو غير عادية ، لا أساس لها فى عالم الواقع ، والفرق بين المقدس والدنس (أو غير المقدس) تكمن ملاحظته فى بعض الصور الحياتية . . . مثل الفصل بين أماكن أداء الفروض الدينية ، وأماكن ممارسة الأنشطة العادية . وكذلك فى تحريم استخدام المعابد والكنائس والمساجد فى شئون الحياة اليومية ، بالاضافة إلى ضرورة توقف كافة الأعمال فى الأزمنة المقدسة ، أى تلك التى تؤدى فيها الفروض الدينية(١) .

وكان « دوركايم » فى تحديده لماهية الدين ينكر تعريف « المقدس » بمعنى « المعظم » إذ قال « إنه ليس بلازم أن يكون الشىء المقدس أشد

(١) Durkheim, E. : The Elementary Forms of Religious Life. (Trans.) by Joseph, W. Swain, Free Press of Gelencoe, 1948.

قوة ولا أعلى مقاماً »(١) ولم يعتبر هناك من التقديس إلا شطره العملى وليس هذا « الشطر » كله ، وإنما جانبه السلبى . وهو الحجر والمنع وتحريم اللمس . ثم عاد واعترف ضمنا بالمعنى الذى نفاه فى العبارة السابقة وقرر أن فكرة « العظمة » فكرة دينية فى جوهرها .

ووجه « دوركايم » أشد سهام النقد إلى التعاريف السابقة للدين ولاسيما ما يقوم منها على الاعتقاد فى الاله أو فى القوى فوق الطبيعية(٢) . . . وانتهى من ذلك إلى التعريف التالى وهو « الدين نسق موحد من العقائد والممارسات (التى تتحد فى مجتمع محلى واحد وفريد ، يسمى الكنيسة) المرتبطة بالأشياء المقدسة (المتجنبة أو الممنوعة) والأشياء غير المقدسة... تلك العقائد والممارسات التى تتحد فى مجتمع محلى واحد فريد ، يسمى الكنيسة ، التى تضم كل الذين يرتبطون بها » .

ويروى « دوركايم » أن خير وسيلة لتفسير ظاهرة معقدة ، بل وشديدة التعقيد مثل الظاهرة الدينية أن ندرس الجذور التى انبثقت منها ، قبل أن تخالطها — أو تختلط بها — عناصر غريبة عنها . وفى ذلك يقول « دوركايم » « إننا نحاول أن نتناول بالدراسة أبسط الديانات البدائية ، كما هى معروفة واقعياً ، وكما توجد فى مجتمع لم يسبقه أى مجتمع آخر من حيث البساطة » . ولذلك استقر رأيه على أن « المجتمعات البدائية » هى أفضل البيئات الاجتماعية لدراسة الظاهرة الدينية . تلك المجتمعات أو

---

(١) «Le Sacré» n'est pas nécessairement a superieur en dignité et en pouvoir» (Ibid., pp. 51—52)

L'idée de majesté est essentiellement religieuse (Ibid., p. 87).

(٢) Ibid., P. 47.

(٣) Dictionary of Sociology, pp. 2—3 «The Religion is a unified system of beliefs and practices relative ta sacred things, that is things set apart and forbidden, belief and practices which unite into a single Community. Called a church all those who adhere to them».

الأمم البدائية . والتي تتوقف الأشكال الاجتماعية فيها عند مستوى القبيلة ، أي المجتمعات التي تنطوي على البطون Hords والمعاشر Clans وهي أبسط الأشكال الاجتماعية قاطبة – في نظر دوركايم – وتليها الاتحادات Profane ثم القبائل Tribes .

واعتبر « دوركايم » المعشر بمثابة النواة الصغرى للمجتمع « البدائي » وأن قوامها وحدة اللقب المشترك بين أفرادها . وهو لقب يشتق – في النادر – من اسم مظهر من مظاهر الطبيعة كالشمس أو القمر أو النهر أو الأرض . . . ويشتق – في الغالب – من اسم حيوان ، أو نبات حيث تعتقد هذه المعاشر أن لها – بمسمى هذا الاسم – صلة قديمة حيوية أو روحية . وذلك على أساس اعتقادها بأنها تسلسلت عنه ، أو أنه كان حامياً لها أو حليفاً لجدها الأعلى أو ما إلى ذلك . ومن هنا كان أفراد هذه المعاشر يعظمونه ويرسمون صورته على مساكنهم وأدواتهم وأسلحتهم وراياتهم... بل ويعتبرونه « هوية » لكل منهم ، حيث يطبعون صورته بطريقة « الوشم » على أذرعهم أو صدورهم ، كما لو كان « بطاقة من بطاقات تحقيق الشخصية » لتأكيد انتساب كل منهم إلى معشره .

والنظام الديني الذي يقوم على أساس « اللقب الأسرى المشترك » يعرف بنظام « التوتم » Totem وقد عرف هذا النظام في الشعوب القديمة : المصرية والأثيوبية والعربية واليونانية والرومانية والغالية . . إلخ(١) ، ولا تزال توجد بعض آثاره في الأساطير الشعبية في أوروبا حتى يومنا هذا .

ولما كانت القواعد المنهجية في علم الاجتماع تقضي بعدم إصدار أحكام تقويمية تقضي بالموافقة أو الرفض ، باعتبار الأحكام من الظواهر

---

(١) دكتور محمد عبد الله دراز : الدين ، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان... مرجع سابق صفحة ١٥٩

الاجتماعية ، وأن لكل جماعة الأخلاق التى تلائمها ، فقد احترم « دوركايم » تلك القاعدة وأكد أنه ليست هناك أخلاق مطلقة تسود مختلف المجتمعات هنا وهناك .

وعلى غير ما يسير علماء الاثنولوجيا فى رفض الافتراض القائل بأن « التوتمية » ليست سوى دين . . . اعتبر « دوركايم » التوتمية كما كانت سائدة لدى قبيلة « الأرونتا » Arunta اعتبرها أكثر صور الدين بساطة . ويستند هذا الاعتبار إلى الافتراض الذى مؤداه أن قبائل « الأرونتا » تمثل مرحلة أولية فى النمو التطورى . وبالتالى فسوف يساعد هذا المجتمع البدائى على ظهور العقائد والممارسات الدينية فى أبسط صورها الطبيعية . وذلك أن « التوتمية » لدى هذه القبيلة تشير إلى « اعتقاد داخلى فى قوة غيبية (أو مقدسة)، وفى مبدأ يحدد مجموعة من الجزاءات يتعين تطبيقها على كل من يحاول انتهاك المحرمات Taboo ويعمل فى نفس الوقت على دعم المسئوليات الأخلاقية فى الجماعة ، بل ويضفى أهمية على « التوتم » ذاته .

هذا ويرمز « التوتم » سواء – أكان حيواناً أو نباتاً أو شيئاً طبيعياً – إلى هذا المبدأ المقدس من ناحية ، وإلى الجماعة أو العشيرة من ناحية أخرى . وعلى ذلك فان الدين عبارة عن نسق من المعتقدات والممارسات المرتبطة بالأشياء المقدسة . وأن هذه الاعتقادات والممارسات هى التى توحد بين الأفراد ، وتحقق بينهم نوعاً من التكامل الأخلاقى يتجسد فى الشكل الدينى الذى تتخذه الجماعة أو العشيرة أو « جماعة المصلين فى المعبد أو الكنيسة » وبذلك تتحقق المشاركة الجمعية فى المعتقدات ، تلك التى تعد – من جهة أخرى – عاملا أساسياً فى نمو الدين .

وطبقا للنحلة التوتمية فان حياة قبيلة « الأرونتا » تنقسم إلى وجهين هما :

– الأول منهما وهو الجانب العلمانى . Secular وفيه ينقسم المعشر Clan إلى مجموعات صغيرة (بطون) Hords من الأفراد ، حيث يسعون من أجل توفير القوت .

– أما الثانى منهما ، فانه يعمل على تجمع المعشر ، وهو التجمع المقدس الدورى لأداء الفرائض الدينية ، ومن خلال هذا التجمع المقدس تظهر خصائص وسمات الدين .

أصل الدين لدى دوركايم :

لقد كان من رأى (دوركايم) أن (**حياة الجماعة**) هى البيئة التى ينشأ فيها الدين ، أو هى السبب الكافى لقيام الدين . ومن هنا وصف الدين بأنه (**ظاهرة اجتماعية**) . وعلى ذلك فقد نظر إلى العقائد والممارسات الدينية من حيث مصدرها الذى يرجع إلى الحياة الجمعية للجماعة . فالرموز الدينية من المستحيل أن تشير إلى البيئة الخارجية الطبيعية ، أو الطبيعة الإنسانية الفردية . بيد أنها تشير فقط إلى الواقع الأخلاقى للمجتمع . فى مجتمع المعشر نجد أصل الدين ، وكذلك نجد أن التصورات الدينية ليست شيئاً آخر سوى بعض الرموز لخصائص هذا المجتمع . ومن ثم فان جوهر الدين أو جذوره الأولى مستمدة من الحياة الجمعية لمجتمع المعشر .

وظيفة الدين لدى دوركايم :

وما دام الدين على هذا الوضع فان « دوركايم » يحدد وظيفته بأنها تتمثل فى خلق وتحقيق التضامن الاجتماعى ، وتدعيم وزيادة تماسك المجتمع والمحافظة عليه . بل إنه يؤكد فوق ذلك كله – أن الدين سوف يستمر – ولن يختفى – طالما بقيت له تلك الوظيفة . وطالما تحقق للمجتمع بقاؤه واستمراره . ولكنه ربط بين بقاء الدين وبقاء المجتمع بقوله (**إن الدين سيبقى ما بقى المجتمع**)(١) ثم يؤكد ما سبق تقريره فى هذه الفقرة بقوله : (**إن التصورات الدينية هى تصورات جمعية تعبر عن الحقائق الجمعية . والطقوس هى أنماط للسلوك تؤدى إلى وجود حالات عقلية معينة .**

---

(١) Benoit, S.E. :, Op. Cit., pp. 516—551.

إن فى الحياة الدينية التعبير الصريح عن الحياة الجمعية : كما أن فكرة المجتمع هى روح الدين . والقوى الدينية — هى فى الحقيقة — قوى إنسانية وقوى أخلاقية »(١) وعلى ذلك فان الحياة الأخلاقية — إذا سلمنا مع دوركايم — بأن الحياة الدينية مشتقة من الحياة الجمعية — إنما تنبعان أيضاً عن المجتمع وتصوراته الجمعية ، شأنهما شأن الدين . وعلى ذلك يمكن أن نسلم مع (بينوا) بأن دوركايم كان رائداً فى ما يعرف الآن بعلم اجتماع المعرفة Sociology of Knowledge حين كشف بطريقة تفصيلية كيف أن كافة أشكال التصنيف الاجتماعى والمقولات الأساسية للفكر ، إنما هى من نتاج المجتمع ، بمعنى أن كل أصولها اجتماعية(٢) .

ويرجع ذلك إلى اعتقاد دوركايم بأن هناك نوعا من التماثل فيما يتعلق باتجاهات الناس نحو الله ونحو المجتمع . ذلك التماثل الذى يخلق لدى الفرد إحساساً بالألوهية نحو المجتمع (٣) . وبذلك جعل « دوركايم » من المجتمع الإلهى ، بجوار الإله الذى يتجسد فى « التوتم » .

وعلى ذلك فان « دوركايم » لا ينكر وجود الدين كما لا يعتبره وهما أو شيئاً من هذا ، وإنما الدين فى اعتباره بداية لكل الثقافات والحضارات بل الدين هو — أيضا — جوهر المجتمع ، وهو السر الغامض أو القوة غير المرئية التى تستقر فى أعماق الأفراد وترفع من معدلات ثقتهم فى نفوسهم لا سيما أثناء تجمعهم للصلاة أو لأداء شعيرة من الشعائر أو نسك من الأنساك ، أو حتى مجرد حفل دينى صغير . وهنا — وكما هو واضح — نجد الدور التنظيمى والتجميعى للدين من الأدوار الواضحة

---

(١) Ibid., p 518

(٢) Ibid., p. 520.

(٣) دكتور زيدان عبد الباقى : التفكير الاجتماعى ، نشأته وتطوره : الطبعة الثانية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٩ صفحة ٣١٤

من خلال احتفالاتهم واجتماعاتهم وصلواتهم . . فهو العنصر الاجتماعى الذى يشتركون فيه بتنظيم معين ، تنظيم نابع من الدين ذاته ، تنظيم يضفى على من ينتظمهم القوة والشعور بالطمأنينة وبالسعادة . كما أن هذا التنظيم أخلاقيات أو التزامات أخلاقية يلتزم بها المتدين أثناء أداء الفرائض . وعلى رأس هذه الأخلاقيات : البعد الكامل عن مجرد التفكير فى ارتكاب أية معصية من المعاصى التى يحد الدين من ارتكابها ، فضلا عن ضرورة خروج المتدين من شخصيته أو من ذاته والاندماج الكامل فى قوة الإله أو القوة الخارقة للطبيعة . وذلك أشبه بما يسميه بعض الصوفية بحالة « الوجد » . . . ويتحقق ذلك بصفة خاصة فى المجتمعات البدائية أثناء ممارسة طقوس الأضاحى ، وطقوس الاستعداد للصيد، وكذلك الحرب . . . ويبدو ذلك أقل وضوحاً فى الإشارات والرموز والممارسات السحرية . . . وكل ذلك يؤكد أن التنظيم الذى يشمل المجتمع أو الجماعة، والالتزام به ، إنما هو تنظيم دينى (١) .

التحليل الدوركايمى للحياة الدينية :

هذا ومن رأى كثير من البحاث أن ما قدمه « دوركايم » من دراسات اجتماعية حول « الحياة الدينية » كان من أعمق هذه الدراسات ، ولا سيما بالنسبة لعلاقة الدين بالمجتمع . فقد كان « دوركايم» على رأس ذلك الفريق من الباحثين الذين أخذوا على عواتقهم تفسير الدين بمصطلحات تتميز بالنضج الفكرى ، ومن ثم رأوا الدين « نسقا من الأفكار التى تتفق مع موضوعات حددت من قبل »(٢) ويضيف دوركايم إلى ذلك أننا إذا رجعنا إلى تقديرات وخبرات المؤمنين بهذا الدين أو الآخر ، نجد أن الجانب الأقل فى الأهمية من جوانب الدين هو ما يتعلق بالأشياء . بينما

(١) Maus, H. : A short History of Sociology. Routledge and Kegan paul. London, 1911, p. 82.

(٢) Nisbet, : Social philosopher, Heineman. N.Y., 1947, pp. 214—274.

نجد أن أهم وأعظم صفة للدين هى دوره فى جعل الفعل ممكنا ، وجعل الحياة مستمرة • ويفسر ذلك بقوله « إن المؤمن الذى يتصل بربه ، ليس مجرد شخص يرى بعض الحقائق التى يجهلها غير المؤمن ، وإنما هو إنسان أقوى • وهذه القوة يستمدها من شعور داخلى بقوة أكبر ، لكى تمكنه من تحقيق الاستمرار فى الوجود الاجتماعى أو قهـره والتغلب عليه »(١) •

واعتبر (دوركايم) أن (تلك القوة الداخلية الكبرى) أو الطاقة الدينية التى يشعر بها (المؤمن بالدين) إحدى منح الحياة Life-giving الدينية التى تقوى وتدعم الحياة الاجتماعية • وتلك هى طبيعة الدين • ويكون الشعور بهذه القوة الداخلية أكثر وضوحا فى الأماكن المخصصة للعبادة مثل الكنائس أو المساجد والمعابد بالرغم من أن الدين(خبرة فردية) أساساً ••• كما وصف دوركايم تلك الأماكن بالمجتمعات المقدسة • ولذلك فقد التمس العذر للبروتستانت وغيرهم ممن افترضوا أن الدين خبرة فردية ، لعدم إدراكهم للأوضاع الأساسية للحياة الدينية .

واعتبر (دوركايم) الطائفة الدينية Cult بمثابة (الوحدة الأساسية) فى مجتمع الدين • وهذه الوحدة الأساسية قد تكون مجتمعاً محلياً أو جماعة من الجماعات التى تعبد الله أو تصلى له معاً بصرف النظر عن حجمها • والفرد الذى ينتمى إلى معتقداتها ويمارس طقوس دينها يصبح بمقتضى ذلك :

– عضواً فى المجتمع المقدس (جماعة الكنيسة أو المعبـد أو المسجد . . .) •

– وضامناً لاستمرار صلاته باله هذا المجتمع المقدس ، سواء أكان إلهاً أو توتماً •

(١) Durkheim, E. : The Elementary Forms of Religious Life Op. Cit., pp. 416—418.

–وقادراً على دفع المؤثرات الشريرة التى تضر بالإنسان .

– أن يترك رعاية وحماية المجتمع والعناية به لقوة أكثر أو للتوتم أو للإله .

ويفرق (دوركايم) بين الطقس أو الشعيرة Rite وبين المعتقد أو المبدأ Doctorine ويعتبر الشعيرة أكثر أهمية لدورها الواضح فى توحيد جماعة الدين ، وتدعيم أساليب الاتصال بين أفرادها ، وضمان استمرار هذه الاتصالات .

وينتهى « دوركايم » كما يرى – الدكتور عبد العزيز عزت – إلى أن الدين قائم فى سائر المجتمعات المتأخرة – فضلا عن الآخذة فى النمو والمتقدمة – على السواء ، باعتباره من أهم الظواهر الاجتماعية كافة . وذلك لأنه يؤثر فيها ويلونها بلونه . فالحياة الاقتصادية والحياة السياسية والفنون الجمالية ، ونظام الأسرة ... إلخ ، كلها تتأثر بالدين محور الحياة الاجتماعية فى كل آن وزمان ومكان ، بل إن العقلية المتأخرة غارقة فى الاتجاه الدينى وتخضع لسيطرته(٢) .

ويفرق « الدكتور عزت » بالإضافة إلى ذلك بين الدين فى الجماعات المتأخرة ، والدين فى الجماعات الراقية ، ففى الجماعات المتأخرة نجد الدين (النحلة) ليس من الأديان السماوية ، ولم ينزل به كتاب معين كالتوراة أو الإنجيل أو القرآن الكريم . فهو ليس بدين للتوحيد Monotheism لأن ديانات التوحيد المنزلة من عند الله لها مستواها الحضارى الراق . ولم تأت إلا فى آخر مراحل التطور الدينى ، كما قال بذلك العلامة « إدوارد تايلور » . ويضيف الدكتور عزت إلى ذلك أن من يقول بعكس هذا مخطىء ، لأن العقلية المتأخرة لم تبلغ

---

(١) أستاذنا الدكتور عبد العزيز عزت : أهم نظم الجماعات المتأخرة : مطبعة دار التأليف ، الطبعة الأولى – القاهرة ١٩٤٦ صفحة ١٥

بعد » حد التجريد والتعميم العقلى ، فتتصور إلها لا مكان له ، ولا يحده زمن يدرك بالعقل الخالص » .

ولأن الذين يقولون إن الدين بدأ بالتوحيد لا يبغون وجه الحقيقة فى ذاتها ، وإنما يبغون وجه التبشير باعتبارهم من رجال الدين المسيحى ، مثل القسيس (لورو) Le Roy والقسيس (شميدت) Schmidt وغيرهما ممن يخضعون بالحقائق فى هذا الصدد للمذهب الدينى القائل بأن الدين ابتدأ بالتوحيد(١) فى تطوره ، وانتهى بالتوحيد كذلك . وذلك لمعارضة النظرية الماركسية التى تقول بأن الدين والحياة الاجتماعية فى سائر مظاهرها ابتدأت على الشيوع ، ولا بد أن تنتهى على الشيوع كذلك . وهذه نزعات فكرية مذهبية تخرج من عقول قائليها ولكنها لا تصور الواقع على ما هو عليه عند هذه الأقوام المتأخرة . فالسائد عندهم عادة ، عبادة الأرواح والديانة التوتمية . بمعنى أننا نجد عبادة الأرواح لدى الأقوام التى تعيش فى معاشر Hoyds والتوتمية عند الأقوام التى تعيش فى بطون(٢) Clans .

المجتمع الدينى والمقولات الأساسية للفكر :

وتنطوى نظرية دوركايم فى الدين على تحديد دقيق لدور المجتمع الدينى فى تاريخ الفكر الإنسانى ، عندما عالج مسألة التصنيف Classification فى دراسته المشتركة مع « مارسيل موس » حول الأشكال البدائية للتصنيف فقد لاحظ « دوركايم » أن الأسلوب الوحيد للفكر الميسور للإنسان يتمثل فى أفكار ومقولات أساسية تسبق الخبرة الإمبيريقية Empiricism الفرد . لأن « الإمبيريقية » تعجز عن تقديم تبرير لعمومية وضرورية

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ١٦–١٧

(٢) لا ينفى هذا أننا نحن المسلمين نؤمن بأن آدم هو أبو البشرية وليس بعض الحيوانات ذات السلسلة الفقرية العليا كما يقول داروين . ومن هنا فنحن نؤمن أن ديانة التوحيد وهى « الإسلام » قد جاء بها آدم ، ومن ثم فإن « التوحيد » هو الديانة الأولى »

المقولات الفكرية . كما أن وجهة النظر القبلية Aprioristic تعجز أيضاً عن تفسير أصول هذه الأفكار . ثم كيف نحصل على معرفة موضوعية عن العلاقات الاجتماعية (١) ، فى الوقت الذى تأكد فيه أن التفسير اللاهوتى Theological ليس « تجريبياً » فضلا عن عدم تقديره لتباين المقولات فى مختلف المجتمعات .

هذا ومن أمثلة تلك المقولات الأساسية : العلية ، والقوة ، والزمان ، والمكان .. وما إلى ذلك . وهى تصورات جماعية ، تعكس الطبيعة العامة للمجتمع ، وهى لذلك نتاج اجتماعية . ولذلك فإن هذه المقولات لم تورث من خلال بلازما الدم داخل خلايا جسم الإنسان . وكذلك لم يكسبها الإنسان بخبرته الفردية وإنما اكتسبها من خلال الثقافة بمفهومها الشامل المحيط به ، باعتبارها صادرة أساساً عن المجتمع وتصوراته . ويظهر لنا ذلك جليا عندما نبحث فى هذه المسألة عند البدائيين ، فالتصنيف عندهم يعتمد على نظام متدرج ، لا توجد فى العقل أو لدى الحواس نماذج له .

ولكن التساؤل هنا لدوركايم - كيف تنبثق مقولات الفكر الإنسانى هذه فى الثقافة الإنسانية تلك ؟ . ثم كيف تنتقل — بعد ذلك — خلال عمليات التكيف الثقافى التى تقوم بها أجيال لا حصر لها ، إلى الأفراد ؟ إن إجابة « دوركايم » على تساؤله تؤكد ضرورة الوظيفة الدينية لسلامة كل من المجتمع والعقل الإنسانى . ونص تلك الإجابة هى أنه « فى جذور أحكامنا عدد معين من الأفكار الأساسية التى تسيطر على مختلف جوانب حياتنا الفكرية . وهى تلك التى أطلق عليها الفلاسفة — منذ عهد أرسطو — اسم « مقولات الفهم » ، ومن أمثلتها : أفكار الزمان والمكان ، والعلة والمعلول والطبقة والعدد والمادة والشخصية وما إلى ذلك . وهذه الأفكار تتفق مع صفات الأشياء العلية . وهى تشبه — أيضاً — محتوى الذكاء . ومن ثم فإنه عند تحليل المعتقدات الدينية البدائية تحليلا منهجيا ، فإننا نجد

---

(١) كان ذلك قبل اكتشاف طريقة قياس العلاقات الاجتماعية Sociometry .

المقولات الأساسية موجودة بالطبيعة ، فهى تولد فى الدين ومن الدين ، بل هى ثمرة الفكر الدينى (١) .

وعن الفكرة الأصلية « للعلية » يقول « دوركايم » إنها تأتى من « فكرة قبلية » عن كائن قوى طبيعى ، أى « روح » أو أى شىء قادر على إتيان أفعال يعجز عنها الإنسان . وقد لاحظ « دوركايم » أن كافة المجتمعات تغلف فكرة العلية هذه بمصطلحات دينية . كما وجد أن جوهر الدين يكمن فى تكريس Consecertion قوة المجتمع . فهذه القوة غير المحدودة ، لها صفة الثبات والدوام فى المجتمع المقدس وهى التى تحيط بالفرد من كل جانب ، بل هى التى أدت إلى نشأة « فكرة القوة السببية » والتى هى سابقة — فى ذاتها — على أى سبب قبلى آخر .

هذا ولما كانت المواسم والمناسبات والاحتفالات الدينية من الأشياء ذات الأهمية الحيوية فى المجتمعات البدائية ، فقد كان هناك اهتمام واضح من أجل التحديد الصحيح لعدد الأيام والليالى التى تقع بين مختلف المناسبات والمواسم الدينية . ومن هنا كان الاهتمام « بالتقاويم » التى تتناول بالتحديد الدقيق الدورات الايقاعية للزمن — أو — مرور (انسياب) الزمن . وبذلك فإن دوركايم يرى أن مفهوماً إنسانيا مثل « مفهوم الزمن » يشتق من ترتيب الأشياء المحيطة بنا إحاطة مباشرة ، سواء أكانت هذه الأشياء فيزيقية أو اجتماعية . فالزمن — كفكرة مجردة — أو — كمقولة — إنما يصدرعن المجتمع وتصوراته ، حيث يقابل تقسيمنا للزمن إلى سنين وأشهر وأسابيع وأيام ، بل وساعات ودقائق . . . تواتر الشعائر والطقوس والاحتفالات الدينية . .. وهكذا الحال بالنسبة لفكرة « المكان » Space كمقولة عامة ترتبط بالمكان الذى يشغله المجتمع . فقد لاحظ البحاث فى استراليا أن بعض القبائل تدرك المكان على شكل دائرة منبسطة . وهذه الفكرة

---

(١) Durkheim, E. : Op. Cit., pp. 9—11.

مأخوذة لديهم من شكل معسكر القبيلة الذى يكون فى شكل دائرة . وهذه الدائرة تقسم طبقاً لتقسيم القبيلة لتلك المساحة من الأرض ، التى تكون خاضعة لسيطرتها .

وقد حظى تحليل دوركايم هذا لمقولات الفكر وأصوله برضاء وموافقة عدد قليل من العلماء المتخصصين فى علم الاجتماع ، وكانت أسباب قلة رضائهم ترجع إلى :

- إشارته إلى أن طبيعة الثقافة ذات تأثير قوى فى أساليب تفكير الأفراد عن الأشياء المجردة ، أو الأمور التى تقع فيما وراء الطبيعة .

وجود خط هام فى تناول « دوركايم » للدور المقدس للدين فى الفكر الإنسانى داخل المجتمع والحياة الانسانية .

وذلك بالاضافة إلى تركيز دوركايم على وظيفة الدين التى تقوم على تكريس قوة - أو قداسة - المجتمع المحلى، وأن الدين - كما أدركه - أبدى وأزلى بالنسبة للخبرة الانسانية . وأنه ينطوى على أحد العناصر الخالدة التى تؤدى إلى إعادة تأكيد العواطف والانفعالات والأفكار الجمعية التى تصنع وحدة المجتمع وتبرز أصالة الفكر الدينى ، وتساعد على جمع شمل المواطنين من أجل إحياء ذكرى استمرار نسق أخلاقى أو قانونى ، له فعاليته فى الحياة اليومية (١) .

ويربط « دوركايم » من جهة أخرى بين « **المجتمع والدين والأخلاق والقيم الاجتماعية فى نسق واحد** » على أساس أن القاعدة الأخلاقية يستحيل أن تنبثق عن الفرد ، على اعتبار أن كل فعل لا يمكن أن يوصف بأنه أخلاقى . وإذا كان للحياة الأخلاقية أى معنى ، فاننا يجب أن نفترض أن المجتمع ذاته عبارة عن شخصية أخلاقية واقعية . فالزام القاعدة الأخلاقية

---

(١) Ibid., p. 427.

هنا ، إنما يرجع إلى أنها تعتبر بمثابة « أمر » صادر عن المجتمع . وبذلك تعتبر القواعد الأخلاقية نتاجاً لعوامل اجتماعية خالصة ومن ثم فان كل نسق أخلاقى ، إنما يعتمد بصفة أساسية على البناء الاجتماعى للمجتمع الذى يوجد فيه .

وبالمثل فان القيم الاجتماعية Social Values ليست شيئاً آخر سوى أنها (محددات أخلاقية لأنماط السلوك) صادرة عن المجتمع . ومن ثم فإن القيم نتاج اجتماعى لصدورها أصلا عن المجتمع وتصوراته وأن الفرد يلتزم بها فى مختلف أنماط سلوكه . وعلى ذلك فان محددات السلوك ترجع إلى النسق القيمى الذى يستخدمه الفرد فى قياس وتقدير المواقف الاجتماعية ونتيجة لذلك تتحول القيم الاجتماعية — مع الأيام — إلى وحدات معيارية فى الضمير الاجتماعى لدى الانسان(١) ... وبهذا الأسلوب يؤسس المجتمع القيم ويفرضها ويحقق لها وجودها الاجتماعى والموضوعى(٢) .

نقد نظرية دوركايم فى الدين :

وهذا النقد يحمل لواءه عالم الاجتماع البريطانى (إبراهام) ذلك الذى يوافق على امتياز كتاب (دوركايم) بعنوان (الصورة الأولية للحياة الدينية) بقوة التحليل وأصالة الفكر ، كما يوافق على دقه قراءة (دوركايم) لكل ما كتب عن سكان أستراليا الأصليين ، وعدم إفلات أية جزئية من جزئيات كل ماكتب عن هذه القبائل ، بسبب ما يتمتع به من ذكاء حاد وعقل واع وثقافة شاملة . . . بالرغم من كل هذا فانه لا يوافق على وضع (دوركايم) لنظرية فى الدين على أساس بيانات لم يقم هو بجمعها ، وإنما

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقى : علم الاجتماع الإدارى ، فرع جديد من فروع علم الاجتماع . مقال منشور فى مجلة كلية العلوم الاجتماعية . العدد الثالث ، الرياض ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م صفحة ٤٤٩

(٢) Benoit, : Op. Cit., p. 512.

حصل عليها من الآخرين ، فضلا عما كانت تحتوى عليه هذه المعلومات من بيانات متناقضة . ومن هنا فقد وجد أنه من الصعب عليه اعتبار نظرية دوركايم فى الدين من النظريات العلمية فى علم الاجتماع الدينى :

وازداد شك (ابراهام) فى الأساس الذى قامت عليه نظرية (دوركايم) ومبناه الاعتقاد بأن دراسة المعتقدات والممارسات الدينية عند أبسط المجتمعات القائمة ، سوف تساعده من أجل الوصول إلى فهم كامل لطبيعة الدين فى المجتمعات الأكثر تقدماً . ومن جهة أخرى فقد توصل دوركايم إلى نتائج جعلت آراءه تتفق مع آراء اللاأدريين — الذين يهتمون بدراسة الديانات (النحل) البدائية — فى المجتمعات المتخلفة . هؤلاء الذين يفتقدون الأصول الجيدة أو الرشيدة للدين . فان (دوركايم) بالرغم من لا أدريته هذه :

— كان يكن احتراماً كبيراً للعاطفة الدينية .

— ويعتقد فى أهمية ضرورة التضامن للحياة الاجتماعية .

— وفى أن (الدين) هو إحدى الوسائل الهامة لضمان وزيادة هذا التضامن الاجتماعى .

هذا وقد أعاد (دوركايم) إعلان الديانة اليهودية ، بعد أن أنشأها فى صورة حديثة ، واستبدل الرب المعبود فيها ، بالمجتمع ، ليجعل الناس — طبقاً لزعمه — أكثر قدرة على رؤية أهمية الدين فى حياتهم وأكثر قدرة — أيضاً — على التمييز بين المقدس والدنيوى . وأن الشعائر التى يقوم بها المتدينون والمعتقدات التى يتمسكون بها ، لها أسباب صادقة باعتبارها من العناصر الدينية التى لا غنى عنها من أجل زيادة التماسك الاجتماعى ، فضلا عن التضامن الاجتماعى .

ومما يلفت الانتباه هنا أسلوب إدراك (دوركايم) للدين ، فهو لا يستطيع الإيمان بالشىء (الدين - أو - الإله) ولكنه يتمسك بها بعاطفة قوية إذا أطلق عليهما اسم آخر .

ومن جهة أخرى ، فقد أنكر الديانة التقليدية ، ولكنه ـ فى نفس الوقت ـ يدعى أنه اكتشف حقيقة الدين . . . ولذلك فاننا ـ طبقاً لرأى إيراهام ـ إذا سرنا فى مناقشة آراء دوركايم الدينية إلى نهايتها المنطقية ، فمن المؤكد أننا سنصل إلى آراء غامضة كما وكيفا ، فضلا عن سذاجتها . ومن الأمثلة التى تدل على ذلك قوله إن النوع الإنسانى خدع نفسه أكبر خديعة ، عندما اعتقد ـ من الناحية الدينية ـ أنه يفعل شيئاً ما ، على حين أنه ـ فى الواقع ـ كان يفعل شيئاً آخر . وقد تبدو الأشياء التى يفعلها فى صور متباينة للغاية ، ولكنها كلها تحوز شيئاً واحداً مشتركا ، وهو اتجاهها كلها لخدمة نفس الحاجات ، دون الاهتمام بالديانة التى يعتنقها الإنسان . . . ويضيف أنه كلما كانت الديانة فجة كان الغرض منها واضحاً .

ويشير (ابراهام) إلى أن الفروق بين (**اللا أدرى**) وبين (**المؤمن بوجود الله**) ليست فروقاً أساسية من وجهة نظر (دوركايم) لأن ولاءهما الدينى يتجه نحو مجتمع واحد بصفة أساسية . والسؤال الذى يمكن طرحه هنا هو : **إذا كان هناك شخصان يعيشان فى مجتمعين مختلفين ، ولكنهما يدينان بديانة واحدة** . . . فهل هما يعبدان مجتمعين أم مجتمعاً واحداً ؟ وعلى ذلك فانه إذا كانت الاجابة (**بمجتمعين**) **فمن الضرورى أن تكون هناك ديانات صادقة بقدر عدد المجتمعات . وإذا كانت الإجابة (بمجتمع واحد) فان المجتمع الإنسانى ـ فى حد ذاته ـ يصبح موضوع الديانة** .

وهذه الاجابة :

ـ إما أنها لا تعنى شيئاً ، سوى مجرد الإيحاء بالفكرة الشائعة ، التى مبناها أن الديانة مسألة اجتماعية ، ليست لها وظيفة سوى ربط أفراد المجتمع ببعضهم البعض ، ومن ثم فانه ليس فيها جديد .

ـ أو أن الإجابة تعنى أشياء كثيرة ، ومن ثم لا يصبح المجتمع

موضوعاً لأى شيء . على حين أن (مجتمعاً) آخر بعينه يمكن أن يكون شيئاً . .

وعلى ذلك فان وجهة نظر دوركايم هنا تعنى أن المجتمع هو الدين . وتلك وجهة نظر تتفق مع وجهة نظر (كونت) ولكن فكرة (كونت) يمكن أن تتحقق فى المستقبل عندما يحتل العلم المكان الأسمى فى العالم كله . على حين أن فكرة (دوركايم) التى تقول بأن المجتمع كان - فى الواقع - ديانة للإنسان ، تعتبر مثالا متطرفاً للمذهب الواقعى .

هذا ، وهناك نوع من التشابه بين الفكر الماركسى والفكر الدوركايمى فى نسبة كل شيء إلى المجتمع . ذلك أن (ماركس) يقول (**ليس وعى الناس هو الذى يحدد وجودهم الاجتماعى ، وإنما وجودهم الاجتماعى هو الذى يحدد وعيهم**) وفى نفس الوقت نجد أن (دوركايم) يقول (**بإرجاع كل شيء إلى الوجود الاجتماعى**)(١) وهذه الملاحظة انتبه لها (دوركايم) ، ومن هنا قال فى الفصل الأخير من كتاب بعنوان (الأشكال الأولية للحياة الدينية) أنه من الضرورى على القارىء أن يتحاشى النظر إلى هذه النظرية فى الدين ؛ بوصفها تمثل صياغه جديدة للمادية التاريخية ، فذلك معناه سوء فهم واضح للأفكار الأساسية فى هذه القضية(٢) .

---

(١) Zeitlin, J. : Ideology and the Development of Sociological Theory. New Jersey, Prentice-Hall, 1968, p. 276.

(٢) Abraham, J.H. : The origins and Growth of Sociology. Penguin, Books, 1973.

الفصل الخامس

النظريات النفسية والاجتماع الديني

لقد أسهم بعض فلاسفة علم النفس فى البحث عن كيفية الوصول إلى العقيدة الإلهية . وتبين لهم أن الإنسان لم يكن بحاجة إلى البحث خارج نفسه عن منبت العقيدة الإلهية ، بمعنى أنه لم يكن بحاجة إلى التأمل فى الطبيعة وجمالها ولا فى التقلبات الكونية وما يترتب عليها من أهوال لا قبل للناس بها . ولا إلى التجارب العجيبة فى عالم الأرواح وأسرارها . وإنما كانت تجارب الإنسان النفسية كافية ، بالإضافة إلى حياته العادية المألوفة ، لتوجيه فكره وبصيرته إلى تلك الحقيقة العلوية .

وفيما يلى نعرض لبعض تلك النظريات :

١- نظرية ساباتييه(١) :

وهو فيلسوف فرنسى من ذوى الإسهامات النفسية والدينية المعروفة ، ولا سيما فى مؤلفه بعنوان **« فلسفة الدين »** . فى هذا المؤلف حاول تأسيس العقيدة الدينية على أساس بعض العوامل النفسية . وذلك على اعتبار أن العقيدة تتولد فى نفس الإنسان منذ نعومة أظفاره ، نتيجة لشعوره بالتناقض الواضح بين أحاسيسه وإرادته ، وهما القوتان اللتان تتألف منهما حياة النفس فى أبسط صورها .

يقول **« أوجيست ساباتييه »** : إن حياتنا النفسية ـ فى الحق ـ قائمة فى جوهرها على حركتين متضادتين ... إحداهما تتجه من المحيط إلى المركز

---

(١) Sabatier, A. : Esquise d'une philosophie de la Religion.

(**أى من الخارج إلى الداخل**) والأخرى تتجه من المركز إلى المحيط (**أى من الداخل إلى الخارج**) فلو تصورنا «**نفس**» إنسان تحتل نقطة المركز داخل دائرة فإن :

– الحركة الأولى تمثل تأثير المثيرات على النفس بواسطة الأحاسيس (**أى حالة قابلية النفس للانفعال**) .

– والحركة الثانية تمثل استجابة النفس للمثيرات بتوسط الإرادة (**وتلك هى حالة تأثير النفس وفاعليتها**) .

غير أن هاتين الحركتين لا تنطبقان تمام الانطباق ، وليس بينهما تكامل وتساند ، فالأحاسيس كثيراً ما تسحق الإرادة ، كما أن الإرادة كثيراً ما تكبت الأحاسيس . فكلما اندفعت الحركة الإرادية من المحيط الخارجى إلى داخل النفس ، ثم ارتدت مرة أخرى إلى المحيط الخارجى (**أى إلى المجتمع**) ترتطم – فى الغالب – على صخرة الحقائق الخارجية فتنكسر عليها خاسئة وحسيرة . وهذه الإحباطات المتوالية ، وتلك المنازعات المستمرة ، بين النفس وبين العالم الخارجى (**المجتمع**) هى المصدر الأول لكل ألوان الآلام . ولكنها – فى ذات الوقت – هى بؤرة النور ، ومنارة العقل ومركز الشعور ... فكلما ارتدت الموجة «**الرغبة**» إلى مركزها ، تولدت فى هذا المركز حرارة تشبه الطاقة الناشئة عن حركة الترس .Cog على محوره . ثم لاتلبث هذه الطاقة أن تبعث شرارة ضوئية تضىء جوانب الوجدان وتجعله فى حالة يقظة واستعداد كامل للعمل . وتلك هى «**حالة الوعى وانتباه البصيره**» والتى تصبح فيها النفس مدركة «**بكسر الراء مرة وفتحها أخرى**» ... حاكمة ومحكومة معاً ، كما لو كانت بمثابة كائنين فى ذات واحدة . أحدهما هو «**النفس المثالية**» والآخر» هو «**النفس المكبوتة**» الواقعية . .

وما دامت كل حالة من حالات الولادة تكون مصحوبة من المولود والوالدة بالصراخ والآلام والبكاء والدموع التى قد تكون ناتجة عن الألم

أو معبرة عن الفرح ... فان ولادة « **الحياة النفسية** » تكون مصحوبة بعوارض مشابهة مثل تلك التي أوضحناها من قبل .

ويضيف « **ساباتييه** » أننا إذا تابعنا هذه الملاحظة فى سائر الحالات النفسية ، لوجدنا كلا منها تولد فى حالة متناقضة مع الأخرى وتفنى فى تناقض آخر ، وعلى سبيل المثال فإن :

- الرغبة فى العلم تبدأ بالاعتراف بالجهل .
- والرغبة فى الاستمتاع تبدأ بالتقزز .

كأنها تحمل فى نفسها بذور فنائها ، ولذلك فان شدة الحرص على السعادة تؤدى إلى الذهاب بالراحة والطمأنينة والرضى ، كما تزيد من شدة الألم .

وهنا يتساءل « **ساباتييه** » بقوله : « **أين المفر ؟** » .

ويجيب بأن من الخطأ اعتماد الناس على تقدم العلوم الطبيعية فى إنقاذهم مما يعانونه من البؤس والحرمان . ذلك أن العلم بدلا من أن يخفف من وطأة ذلك التناقض القديم الجديد ، يزيد من حدتها ، ويشحذ سلاحها الفتاك . ذلك أن كل اكتشاف علمى يضيف حلقة جديدة إلى سلسلة الأسباب الضرورية ، التى يحتاج إليها نظام الأشياء فى اتساقه وثباته ، فتزداد القيود على الحرية قيداً ، يحيط - بالإضافة - إلى ما يحيط بأعناقنا من قيود . ولا نزال نتقدم فى هذا الاتجاه حتى نصل إلى « **التناقض العام** » بين العلم والعمل . بين التفكير والحركة ، بين قوانين الطبيعة وقوانين الأخلاق . وهكذا نعيش - فى داخل نفوسنا - حرباً داخلية بين القدرات والاستعدادات النفسية . تلك الحرب التى تنتهى إلى شعور باليأس من جدوى تلك الحياة .

من هذه المعركة النفسية الداخلية اليائسة ينشأ « **التدين** » كأن هذه

الأزمة تفتح فى صخرة الطبيعة شقاً تنفجر منه مياه الحياة . ولكن ليس معنى ذلك أن الدين يقدم للناس « حلا نظرياً » لمشكلة الحرب الداخلية داخل ذات أو نفس المتدين ، لأن « الحل » الذى يقدمه « التدين » هو فى الواقع « حل عملى » محض . فالتدين لا يفتح لنا « بابا جديدا » للمعرفة ، بل تريد بنا بأسلوب عملى إلى المبدأ الذى اقتبسنا منه وجودنا ، ويمنحنا الشعور بالثقة ، والإيمان بمبدأ الحياة وبنهايتها . ومنزلة هذه الثقة فى عالم الماديات تشبه منزلة غريزة حب البقاء . غير أنها صورة أسمى من تلك ، بمعنى أنها فى عالم المادة تسير بقوة قاهرة عمياء . بينما فى عالم النفس نراها تهتدى بنور الشعور وبصيرة الإرادة المفكرة . كما أنها — من جهة أخرى تستند إلى حقائق موضوعية ، وتعتمد على شعور ملازم لكل فطرة إنسانية ، وهو شعور التبعية المطلقة لقانون الوجود العام .

نعم ... من ذا الذى يستطيع التخلص من هذا الشعور ؟ وخطنا فى الحياة قد حددت صورته دون اشتراكنا فى هذا التحديد ، وكتبت علينا الحياة فى مكان ما على سطح هذه الأرض ، وفى زمن لم نشترك — أيضاً — فى تحديده ، ومنحنا مقادير معينة من القدرات والاستعدادات النفسية والعقلية ، لم نحظ بفرصة اختيار — ولا نقول تقدير — بعضها . ومن جهة أخرى فاننا لا نعرف فى أنفسنا — ولا فى أى مجموعة أخرى — من الكائنات السبب الكافى لوجودنا ، ولا غايته النهائية التى يمكن لعقولنا أن تدركها(١) . ومن ثم نجد أنفسنا مضطرين — لا مختارين — إلى البحث عن السبب فى وجودنا ، والغاية منه خارج نفوسنا ، أى فى الوجود العام لهذا الكون النهائى وما فيه مما نعرف — ومما لا نعرف — قليلا أو كثيراً . **وما التدين — والحالة هذه — إلا الاعتراف بهذه التبعية فى تسليم وخضوع .**

---

(١) يقول الشاعر فى هذا المقام :

لبست ثوب العيش لم استشر وحرت فيه بين شتى الفكر

هذا الشعور بالتبعية - كما يرى ساباتييه - هو الأساس التجريبى للعقيدة الإلهية . ويضيف أنه بالرغم من عدم وضوح أو عدم اكتمال « فكرة الألوهية » فى عقولنا ، فان « موضوعها » لا يفلت - قط - من شعورنا . فالإله موجود معنا ، بل ويفرض نفسه علينا شئنا أم أبينا - من خلال هذا الشعور - حتى أنه يسوغ لنا أن نضع هذه المعادلة الحسابية بيقين وهى :

« إن شعورنا بالتبعية المطلقة هو شعور بحضور السر الإلهى فينا » وذلك هو « الينبوع » الذى تفيض منه الفكرة الإلهية بقوة يستحيل الوقوف فى مواجهتها .

ويتساءل « ساباتييه » عن كيفية قبول العقل الإنسانى لهذه « التبعية » لمبدأ الحياة العالمية ؟ هذا العقل المتسامى الذى يرى نفسه من طبيعة غير طبيعة باقى أعضاء الجسم ، وما يرتبط بها من أشياء خارجية ، كما يرى أن أخص خصائصه هو أن يفهم وظائف تلك الأعضاء ، كما يدرك الأشياء الخارجية ويتحكم فيها ويسخرها لما يريد . والانسان - بفضل العقل - كما يقول « باسكال » « ليس إلا قصبة ضئيلة ، ولكنها قصبة مفكرة حتى أن الكون لو سحقه سحقاً ، لكان هو أنبل من الذى يسحقه ، لأنه يعرف أنه مسحوق ، على حين أن الكون لا يدرك من أمور نفسه شيئا » .

وترتيباً على ذلك فان « المبدأ العالمى » الذى يخضع له الانسان ليس هو ذلك الكون المادى - كما يقول أصحاب النظرية الطبيعية - بل « الروح العالمية » التى تدبره . فالمنطق يقول : إن القوة العاقلة لاتخضع إلا لسلطان قوة عاقلة تسيطر عليها وعلى العالم كله على السواء . وهكذا نجد الحياة العقلية التى كانت قد افتتحت :

- بالنزاع بين الشعور الذاتى
- والتجربة الخارجية .

قد اكتملت ببعد ثالث :

ـ ينتظم الحدين معاً ، وهو الشعور بخضوع الحدود الثلاثة لهذا « **السلطان الأعلى** » .

ذلك هو التحليل المنطقى الرائع الذى قدمه لنا « **أوجيست ساباتييه** » لكيفية انبثاق « **الفكره الإلهية** » . ولـكن روعة هذا التحليل تجعله لا ينطبق إلا على الأديان السماوية فحسب . لقد وقف « ساباتييه » أمام هذه الملاحظة ، ورد على أصحابها بقوله :

« إن الذين يعترضون على هذا التحليل ، إنما يبرهنون على عدم إدراكهم لهذه المتناقضات الواقعية فى حياتنا اليومية ، من بدايتها إلى نهايتها. ولذلك فانه لكى يتحقق المرء من هذه المتناقضات ويقاسيها ، ليس بحاجة إلى أن ينتظر حتى يصير فيلسوفاً » .

« إن هذه المتناقضات تتجلى فى كل العقول ـ على اختلاف مستوياتها ـ من الثقافة والمعرفة . وإنها فى نفوس البدائيين الذين ترعبهم تقلبات الجو فى وسط الأحراش ، ليست بأقل منها فى نفوسنا ، حين تضطرب أفكارنا أمام « **لغز الكون** – أو ظاهرة **الموت** » أو غير ذلك من الظواهر ، فقد يختلف التعبير ونوع الشعور ... ولكن « **الهزة الدينية** » التى تزلزل كيان الانسان هى ـ فى جوهرها ـ شىء واحد لدى الجميع . فكل منا حين يكف عن التفكير فى عجزه وجهله وفنائه ... وحين يجمع أمره ـ صابراً مستسلماً ـ على أن يقضى الحياة ـ كما هى ـ يشعر مرغما ـ بزفرة يفيض بها صدره ، وتكاد تنطق بها شفتاه ، وتلك هى ـ فى الحقيقة ـ فاتحة للدعاء وللمناجاة ... » أى مناجاة المبدأ العالمى(١) .

٢– نظرية برجسون :

نظرية « هنرى برجسون » هنا تلتقى مع نظرية « ساباتييه » فى قيام « **العقيده الإلهية** » على عوامل نفسية تثيرها حياة الإنسان اليومية . وقد

---

(١) Sabatier, A. : Ouvr. Cite. pp. 14—22.

جاءت هذه النظرية فى كتابه بعنوان« ينابيع الخلق والدين » (١) غير أنه إذا كانت نظرية « ساباتيية » تواجه من هذه الحياة جانبها المتصل بالقوانين الثابتة للطبيعة ، تلك التى تصدم بها الإرادة ، ومن ثم لا تجد أمامها سوى الخضوع والاستسلام للقوة التى فرضت هذه القوانين وأحكمت قيودها ... نجد نظرية « برجسون » تعتمد على جانبين آخرين من جوانب تلك الحياة الاجتماعية هما :

– الأول يرتبط بالقوانين الاجتماعية التى يفرضها المجتمع وما فيه من عادات وأعراف وتقاليد .

– والآخر يتعلق بالحوادث المستقبلية التى تتيح لها إمكانية الحدوث ، وتتسع للاحتمالات والمصادفات ، ومن ثم يستحيل التنبؤ بنوعها وحجمها .

والسؤال هنا هو : **كيف تنشأ العقيدة الإلهية عن الشعور بالواجبات الاجتماعية ؟** ويجيب بأنه لما كان تماسك وتساند النظام الاجتماعى يتطلبان تخلى الفرد عن بعض حقوقه ، إلى جانب تضحيته بجزء من حريته ، وتحمله لأعباء تقتضيها مصلحة المجتمع ككل بالرغم من احتمال عدم عودتها بالنفع المباشر إليه . ولما كان من غير اليسير أن يتقبل الانسان – عن طيب خاطر – كل هذه التضحيات لضعف الدوافع الاجتماعية لديه وعدم قدرتها على مساعدته على نسيان نفسه فى سبيل المجموع . وكان من الصعب عليه أن يتقبل دور النملة أو النحلة – حين تذهل عن نفسها – فى خدمة النمل أو النحل . وبالإضافة إلى ذلك فإن ذكاءه العادى لا يسمح له بايثار الآخرين على نفسه ، وإنما يدعوه إلى التضحية بمصلحة الآخرين فى سبيل الارتقاء بوضعه الاجتماعى والاقتصادى فى المجتمع ... كان من الضرورى من وجود قوة أخرى تفرض التوازن الاجتماعى ، وتوائم بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع .

(١) Bergson, H. : Les Deux Sources de la Marale et de la Religion.

هذه القوة مغروسة أو مركوزة فى النفس الانسانية بالفطرة ومحاطة بالأفكار الدينية المساندة . وقد صور المجتمع أمامها المحظورات الاجتماعية بصورة رهيبة ومخيفة ، تجعل من المخاطرة انتهاكها ، ويستمر المجتمع فى متابعة هذا التصوير حتى يخيل للنفس الإنسانية أن هذه المحظورات يتولى رعايتها حارس لا يغفل ولا ينام ، لا يرد له أمر ، ولا يصد له عقاب ، ينذر من ينتهك نواهيه بالبطش والعقاب . وذلك هو مفهوم « **الإله** » .

ويوضح « **برجسون** » ذلك الموقف بقوله إن صورة هذا « **الحارس** » وإن لم تكن وليدة التفكير المنطقى ، وإنما هى نتاج للمخيلات التى تعتمد على الأوهام فى تشخيص المعنويات وتجسيم المجردات . ولكنها – فى نفس الوقت – ليست من قبيل تخيل الفنانين ، ولهو المثالين والمصورين وأصحاب الأساطير . على اعتبار أن إنتاج هؤلاء الفنانين لا يعدو أن يكون نوعاً من الترف الذى لايعد من الضروريات . وهذه تختلف عن «**الصورة الإلهية** » التى تخلقها « **الحاجة الاجتماعية** » التى وإن تكن « **وهما** » أيضاً، ولكنه « وهم » تفرضه الحياة الاجتماعية ، والذى من أجله ولدت تلك الملكة الرمزية فى طبيعة الإنسان .

وهنا نجد اتفاقاً بين وجهة نظر كل من « **برجسون ودوركايم** » على أن مثل تلك العقيدة الإلهية من النوع الذى ينشأ – فقط – لدى العامة الذين يخضعون خضوعا كاملا لسنن المجتمع فى الجماعات الصغيرة الحجم مثل القبيلة أو الشعب أو الأمة الصغيرة التى تتشابه حياتها الاجتماعية مع حياة الطبقات المغلقة . ولكنه لا ينطبق – فى نظر برجسون – على الأفراد من ذوى القدرات العقلية العليا ، فهؤلاء لا يستمدون عقيدتهم الدينية من سنن المجتمع ، ولا حاجة بهم إلى تلك المقاييس النفعية ، إذ يغترفون من منبع الحياة الصافى ما تجيش به صدورهم فتنجذب الجماعة إليهم وتسير خلفهم : ويحددون لها القانون والمسار والاتجاه والهدف . والجماعة المقصودة هنا هى الجماعة البشرية الكلية ، والقانون المنشود هنا هو « **المحبة** » التى تبذل دون انتظار لفائدتها .

وفى مجال الحياة اليومية نجد الإنسان فى حاجة مستمرة إلى مساندة دينية ، أو أن لديه فراغ نفس عميقا . والعقيدة الدينية هى التى تملأ هذا الفراغ . فصائد السمك الذى يلقى شباكه فى النهر يدعو الله أن تعود الشبكة إليه وفى داخلها أكبر كمية من الأسماك . والتاجر وهو يعقد إحدى الصفقات يتمنى أن يساعده الله على تحقيق أكبر مقدار من الربح . والمريض الذى يفشل الأطباء فى توفير العلاج له لا يجد أمامه سبيلا للشفاء إلا الاتجاه إلى الله متوسلا إليه أن يمنحه الشفاء . والمزارع الذى يبذر الحب فى الأرض الخصبة ويغطيه ببعض التراب ويرويه بالقليل من الماء يتجه إلى الله أن ينبت الحب ويكبر الزرع ويكثر المحصول . والمتزوج الذى طال شوقه إلى « **الأبوة** » يتوسل إلى الله ليل نهار أن يمنحه وزوجته نعمة « **البنوة** » ... وحتى اللص وهو يسرق ما خف وزنه وغلا ثمنه ، من منازل الآخرين يطلب إلى الله أن يفقد أصحاب هذه المنازل بصرهم حتى لا يروه ... وهنا نجد أن الانسان فى كل نشاطاته لا يستطيع الاعتماد على نفسه فقط . ولولا اعتمادهم على الله ، وما يترتب عليه من دفعة الحياة التى تأبى الوقوف والجمود ، لقعدوا عن السعى ، ولوقف بهم دولاب الحياة .

ويلاحظ على نظرية « **برجسون** » هذه أنها جعلت « **فكرة الألوهية** » فى مظهريها عند العامة ، فكرة رمزية لا تعدو أن تكون ضربا من ذلك الأسلوب القصصى الذى يخوف به الأطفال أو يداعبون به(١) . وتلك وجهة نظر غير مقبولة لأن كل ما يتفق عليه المجتمع من سنن اجتماعية سواء ما كان منها ذا طابع دينى أو اقتصادى أو غيرهما ، يستحيل أن يكون فى جملته أو تفصيله مبعثاً لعقيدة إلهية فى عقول العامة . إذ لو صح ذلك لأمكننا أن نقول إن فكرة الألوهية عندهم لا تدل على حقيقتها ، وأنها تصبح بذلك مجرد رمز لما فى نفوسهم من سلطان رهيب للمجتمع ... ولذلك فان من يتقبل « **فكرة الألوهية** » على هذا النحو ، ليس إلا إنسانا خاملا

---

(١) الأستاذ الدكتور محمد عبد الله دراز : الدين ... مرجع سابق ، صفحة ١٤٩

لا يعرف أن للكون جنوداً تحميه إذا غابت أو غفلت أو اختفت جنود الأرض ، وأنه يسمى الأشياء بغير أسمائها .

ومن جهة أخرى فان الاستدلال على وجود القدرة الإلهية بما يقع فى الكون من أحداث دون تدخل البشر . وهذه الأحداث تارة تكون مفيدة لهؤلاء البشر ، وتارة أخرى تكون على وجه آخر ، دون معرفة للقانون الطبيعى الذى يسيرها ... هذا الأسلوب هو أفضل أساليب الاستدلال على فكرة الألوهية ، لانطوائه على قاعدتين أساسيتين هما :

١- أن الحوادث التى تقع فى الكون ترجع إلى سبب خفى ، وهذا حكم انفصالى يقينى ، بمعنى أنه **ما لم يوجد له سبب فى عالم الشهادة ، يجب أن يكون له سبب فى عالم الغيب ، ولا ثالث لهما .**

٢- **أن** هذه القوة الغيبية ، **قوة عاقلة ، إرادية ، مقدرة للحوادث قبل وقوعها . وتلك قضية لا يؤيدها العقل السليم فحسب ، بل تشهد بها التجارب المتكررة على طول الأزمان .**

وعلى ذلك فان وقوع مثل هذه الحوادث ليس نتيجة آلية لدفعة الحياة العمياء ، كما يزعم « برجسون » وإنما هذه الحوادث تجرى فى وقوعها على نسق منتظم ، بحيث تؤدى كل منها إلى ما بعدها فى تسلسل لا تصنعه إلا يد مدبرة قاصدة لكل ما تفعل ، مقدرة لكل ما يجرى فى مملكتها من أقوال وأفعال .

٣- نظرية فرويد : (١) Freud :

حاول « فرويد » وأتباعه تطبيق مبادىء التحليل النفسى على كل مظاهر الحياة وظواهرها الاجتماعية بما فيها الدين . وكان من رأى « فرويد »

---

(١) Freud, S. : Iotem and Taboo. Dodd and Mead Co., N.Y., 1911.

أن نشأة الدين تعود إلى عقيدة أوديبية قديمة . فقد كان الانسان البدائى يعيش فى معاشر ، وكان « **الأب** » فى هذا المعشر أو ذاك يمنع أبناءه الذكور من الاتصال الجنسى بحريمه ، وكن كثيرات ، بينما لا يجد هؤلاء الأبناء الوسيلة الطبيعية الكافية لإشباع دوافعهم الجنسية فضاق الأبناء بأنفسهم وبأبيهم ذرعا . ومن ثم اتحدوا فيما بينهم وقتلوا أباهم . ولما رأوا بأعينهم أباهم ميتا خافوا من النظر إليه ، واستشعروا الإثم ، وركنوا إلى التفكير ، وانتهوا إلى استبدال الأب برمز حيوانى فكان « **التوتم** » **Totem** ومن هنا منعوا صيده أو قتله أو أكله ، كما منعوا أنفسهم ـ بالرغم من ذلك ـ من الاقتراب من نساء الأب . وراحوا يعبدون« التوتم » ، وذلك هو أصل نشأة هذه العبادة من وجهة نظر « فرويد » . ولا ريب أن شعور الندم جاء من اعتماد الأبناء على الآباء فى حياتهم المعيشية . وعلى ذلك فليس غريباً أن تشبه بعض الأديان « الله » بالأب أو الراعى .

٤ـ نظرية جيزا روهيم Guza Roheim

وبنفس أسلوب التحليل النفسى عند « فرويد » يشرح « روهيم » نشأة الدين ، إذ يقول إن نشأة الدين جاءت نتيجة ملاحظة الإنسان البدائى لحقائق الحياة . ذلك أن البدائى لاحظ أن الحياة الجديدة تأتى نتيجة للانقسام أو التزاوج بين خلايا الجسم . ومن هنا فقد ظن هذا البدائى أن خروج الروح من الجسم معناه دخول هذه الروح فى ملكوت السموات والأرض، بمعنى انتقالها إلى حياة جديدة ناتجة عن الحياة السابقة ... وذلك مثلما تنتج حياة جديدة من الانقسام أو التزاوج . ويربط « روهيم » أقواله وتفسيراته بالأسلوب الرمزى التحليلى .

(١) Roheim, G. : Animism, Magic and the Divine King. Alfred A. Knopf, New York, 1930, p. 389.

الفصل السادس

مذهب الاجتماع الدينى

١ - المذهب الروحي - أو - الحيوى(١) : Animism

هذه النظرية توصل إليها « أدوارد تايلور » فى كتابه بعنوان (الثقافة البدائية) والذى ترجم إلى الفرنسية تحت عنوان (المدنية البدائية) La civilisation Primitive نتيجة للتداخل بين معنى الثقافة والمدنية أو الحضارة . وقد تابع (تايلور) فى هذه النظرية كثيرون وعلى رأسهم (هربرت سبنسر) فى كتابه بعنوان (مبادىء علم الاجتماع) Principles of Sociology

وكذلك حدث لبس فى ترجمة مصطلح Animism إلى اللغة العربية ، أحياناً بالمذهب الروحي ، وأحياناً (بالمذهب الحيوى) وأحياناً ثالثة (بنظرية الاستحياء) والصحيح - من وجهة نظرنا - هو (المذهب الحيوى) الذى يتناول بالدراسة (عبادة الأرواح أو الأجداد أو الأسلاف) ولذلك ينبغى أن نحدد المقصود بمفهوم (الروح) فى ضوء ارتباطه بمفهوم (المذهب الحيوى) ولا سيا أن المذهب الحيوى ، يرى أن التجارب الشخصية - فى ذاتها - كافية لإيقاظ الاعتقاد (بروح علوية) جديرة بالعبادة .

على حين أن (ماكس موللر) رائد المذهب الطبيعى ، يرى أن النظر فى عجائب الأملاك ، ومختلف العناصر اللونية الأخرى ، لا يلبث أن ينتقل

---

(١) د . ماهر كامل والأستاذ أمين صالح : ثقافة أساسية . جزء أول مكتبة الأنجلو المصرية : القاهرة ١٩٥٧ صفحة ٢٦٩ .

– أو يتحول – بقواها الطبيعية إلى (قوى روحية) ذات شخصية إرادية . وأنه لولا هذا (التحول) ما كان لعبادة مظاهر الطبيعة أن تدخل فى موضوع علم الاجتماع الدينى .

وعلى ذلك يمكن القول بوجود خلاف فى نقطة البداية – وطريقة الانتقال منها – بين المذهب الطبيعى والمذهب الحيوى ، فبينما يرى :

– المذهب الطبيعى أن هذه (القوة) أو (القوة الروحية) المسيطرة على العالم إنما جاء الاعتقاد بها عن طريق الحواس أو التأمل فى عالم المادة (انبهاراً – أو – استرشادا) بعظمة الصنعة ومعقوليتها ، واقتناعا بمهارة الصانع وعقلانيته . بالاضافة إلى ما يستدل به على وجود قوة عاقلة لدى الانسان عن طريق مشاهدة آثارها المنظمة فى الشعور والتفكير والادراك . . . وما يترتب على كل ذلك من أنماط سلوكية ، دون أن يبصر أحد تلك القوة أو يلمسها .

– فإن المذهب الحيوى ، يرى أن الاعتقاد فى تلك الروح أو الأرواح الفعالة يستند إلى تجارب مباشرة فى البيئة الاجتماعية .

ومن هنا نلمح التشابه فى (النتيجة) ، فكل مذهب انتهى من تحليلاته إلى أن (المعبود) روح . كذا نلمح الاختلاف فى الوسيلة ، أو فى الظروف ، إذ نجد تجانساً بين المقدمات والنتائج فى المذهب الحيوى ، ولا نجده فى المذهب الطبيعى ، ففى :

– المذهب الطبيعى كان الانتقال من (مادة) إلى (روح) .

– بينما فى المذهب الحيوى كان الانتقال من (روح) إلى (روح) .

ولكن ترى ما المقصود (بالروح) أو (المذهب الحيوى) كما نفهم ونترجم تلك النظرية ؟ أهى (مبدأ الحياة الحيوية) ؟ أعنى أهى تلك القوة التى تقوم عليها الوظائف الفسيولوجية التى تضمن استمرار الحياة مثل : الحركة والحس والتنفس وما إلى ذلك ؟ . والاجابة بالنفى ، بالتأكيد .

ذلك أن المقصود بالروح هنا هو « **مبدأ الحياة الإنسانية** » . أى حياة التفكير والإرادة المنظمة والعاطفة والضمير والإدراك والتمييز . . . وما إلى ذلك مما يتصل بالحياة العقلانية الرفيعة المستوى .

فهذه النظرية تؤكد ترك الروح لجسم الإنسان أثناء النوم ، ومع ذلك نجد الإنسان يمارس عمليات الشهيق والزفير ، كما تعمل كل أجهزته الهضمية فضلا عن ضخ القلب للدماء إلى سائر أجزاء الجسم بعد تكريرها . . . بينما يكون عقل الإنسان — بسبب النوم — فى حالة توقف عن العمل . بل إن الإنسان المغشى عليه أو المصاب بحالة الصرع أو الأمراض الذهانية ... كل هؤلاء — مثل النائم — يتنفسون ويتغذون ويمشون بمعنى أنهم « **أحياء بالحياة الحيوانية** » ليس غير . وتبقى حالتهم على هذا النحو إلى أن تعود إليهم تلك « القوة » الخاصة فتعود إليهم الحالة الشعورية الكاملة.

ننتقل بعد هذه الإيضاحات إلى المجتمع البدائى الذى كان مجالا لظهور النظرية الحيوية ، أو المذهب الروحى .

لقد اكتشف « تايلور » أن الإنسان البدائى تعوقه عن الاستمرار فى حياته الاجتماعية مشكلتان هما :

— المشكلة الأولى وهى كيفية التفرقة بين الحياة والموت ، وبين اليقظة والنوم .

والمشكلة الثانية ، وهى كيفية تفسير الأحلام ، وتعليل رؤية الحالم لأفراد يراهم فى الحلم رأى العين ، وهم قد تركوا العالم الحسى إلى العالم الآخر ، كما تؤكد ذلك خبرته الحسية والواقعية .

هاتان المشكلتان ظل البدائى يبحث عن حل لهما إلى أن اهتدى إلى أنه له « **قوتان** » . واحدة منهما ترافقه فى اليقظة والأخرى تصاحبه عند النوم ، ومن هنا أطلق على :

— القوة الأولى اسم « قوة الحياة » :

— والقوة الأخرى اسم « قوة الشبح » Phantom أو « الروح » :

وأن هاتين القوتين متصلتان بالجسم ، وأن « قوة الحياة » هي سبب الإحساس والفكر والعمل . فإذا ما فارقت الجسم ، تركته ميتاً ، بلا شعور وأما « قوة الشبح » فهي « ذات ثابتة » للإنسان أو نسخة أخرى منه ، ويمكن للشبح — أيضاً — أن يفارق الجسم ، ويظهر للناس ، بعيداً عن الجسم ، ومع ذلك يظل الجسم حياً ، كما هو .

وفي مرحلة تالية من النمو الفكرى والنضج الاجتماعي ، جمع البدائي بين « الحياة والشبح » عندما وجد أنهما يتعلقان بشيء واحد وهو جسم الإنسان ، فاعتقد أنهما متصلان ببعضهما البعض ، وأنهما مظهران لشيء واحد ، هو « الروح » ومن ثم فقد اعتقد أن هذه « الروح » ما هي إلا « صورة إنسانية » في شكل « طيف » وهي سبب الحياة والفكر ، وأن لها القدرة على ترك الجسم والظهور في مكان آخر . وقد تبدو للنائم أثناء نومه ، كما قد تبدو روح وجسم شخص آخر حيا بالرغم من وفاته . ويمكن لهذه الروح أثناء النوم أن تزور الآخرين في النوم أيضاً ، وبعد توديع الحياة الدنيا . وقد تحل هذه الروح في جسم أى إنسان آخر ، أو قد تحل في الأشياء المادية أيضاً مثل الشجرة أو الصخرة أو الجبل . . إلخ(١). والسؤال الذى يثور في ذهني الآن ، هو : هل يمكن لروح واحدة أن تحل في جسم شخص يولد في هذا الجيل ، ويدعى « محمد » وكانت من قبل ثلاثة أجيال مثلا في جسم شخص يدعى (أحمد) ؟ وربما شخصاً ثالثاً من ديانة أخرى قبل عشرة أجيال ؟ إن الإجابة تحتاج إلى دراسة .

ومن هذا نرى أن « للروح » وظيفتين من الناحية العملية ، تلك التي اكتشفها البدائي ، ومن ثم راح يبحث عن التفرقة بين قوة الروح في

---

(١) Ogburn, W. and Nimkoff, : A Handbook of Sociology. N.Y., pp. 434 — 437.

اتصالها بالجسم أثناء اليقظة ، وقوتها بعد انفصالها عنه بالنوم أو بالموت.:
إلى أن انتهى إلى أنه أمام مبدأين منفصلين ، وجوهرين مستقلين مع أن « الروح » واحدة .

وعلى أساس اقتناعه بهذا الطابع الاستقلالى للروح فى وظيفتها ، انتقل بعد ذلك خطوة إلى الأمام . وذلك عندما اقتنع بأن الروح « عاقلة » حين تغيب عن بدنها أثناء النوم ، كما أنها لا تصبح « عدما » محضا . ومن هنا أخذ يتساءل : لم لا يكون الأمر كذلك بالنسبة للروح فى حالة انفصالها بالموت ؟ أى لماذا لا تبقى للروح عقلانيتها وبقاؤها أو خلودها بعيداً عن العدم . صحيح أننا لم نقم بتجربة لنتحقق ما إذا كان تناوب الحياة والموت على الإنسان أشبه بتناوب اليقظة والنوم عليه . ومن ثم فإن :

— الحكم بعودة الروح إلى البدن بالفعل أو عدم عودتها إليه «شىء».

— والحكم بأنها — بانفصالها — قد أصبحت عدما صرفا « شىء آخر » لم يقم عليه دليل . كما تأباه العقول السليمة .

فالروح بخروجها من الجسم — الموت — لا تنتهى العلاقة بينهما بذلك ، وإنما هى علاقة موصولة من كل من طرفيها بماض لا تطيق تناسيه ، مع الحرص على استبقاء ذكرياته ، وبمستقبل لا تدرى ما الله صانع فيه . ولكنها — أى الروح — تنتظر عودة الغائب (الجسم) وإن بعدت غيبته . وعلى ذلك فإن الحكم بعدم عودة الروح إلى الجسم لا دليل عليه . ولذلك يمكن القول أن مثل هذا الحكم — بعدم عودة الروح إلى الجسم — تأباه المدركات العقلية التى تستمد أحكامها من تجارب الواقع وشواهده وسننه المستمرة . وعلى ذلك :

فكما أنه ليس من المألوف أن « شيئاً » يحدث من « لا شىء » .

— كذلك ليس من المألوف أن « شيئاً » يصبح « لا شىء » :

ومن هنا فإن كل ما يتصوره العقل فى فقد الأشياء ، إنما هو – مجرد– تغير صورها ، وتبدل فى أوضاعها الزمانية والمكانية . فالتصور الطبيعى لظاهرة الموت أنها **انفصال لعنصرى المادة والروح** يرجع به كل منهما إلى بيئته وطبيعته ، فتعود المادة إلى عالمها ، وتأخذ الروح صورة أخرى من صور الوجود الغيبى . وهكذا ينشأ الاعتقاد بوجود « **أرواح مستقلة من الأبدان** » تملك القدرة والسيطرة على الإنسان(١) .

بيد أن انتقال العنصر الروحى من عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، ليس من شأنه – بالضرورة – أن يضعف سلطانه ، بل من المعقول أن يزيده قوة . ذلك أن – الروح فى عهد اتصالها بجسم معين ، تظل شبه أسيرة لهذا البدن ، مشغولة بتدبيره ، وهذا يحول دون امتداد سلطانها على غيره من الكائنات . ولذلك ليس من حقها – والحالة هذه – أن تسمى « **روحا** » Esprit مسيطرة ، وإنما هى « **نفس** » مسخرة .

– وهذه « النفس » إذا ما قدر لها أن تنفصل عن الجسم ، سواء بالنوم – أو – بالموت ، أو لأى سبب آخر ، أصبحت جديرة باسم « **الروح** » وأضحت منطقة نفوذها أوسع ، وباتت تملك حرية اختيار مجال العمل الذى تفضله ، ولا سيما فى مجال الخير والشر .

ولذلك نجد العباقرة فى مختلف مجالات الفن والأدب والعلم . . . ينسب نجاحهم وعبقريتهم إلى « **روح** » تميل إلى الخير ، تمدهم بقدرات واستعدادات خارقة فى المجال الذى يتخصص فيه كل منهم . أضف إلى ذلك كله ضروباً شتى من التجارب الشخصية فى الرؤيا الصادقة ، والفراسة السديدة ، ونور الإلهام ، وصدق التنبؤ ، وصحة التوقع ، والقدرة على الرؤية غير الفعلية للأشباح والتعامل معها ، وتوقع كثير من الوقائع ،

---

(١) الدكتور محمد عبد الله دراز : الدين ::: مرجع سابق ، صفحة ١٣٦

والأحداث التى لا يستقيم تفسيرها بسبب من الأسباب المادية . . . وقد توصف هذه الروح فى مجال الفن والشعر « بالشيطان » . . . . وكذلك هؤلاء الذين يصابون بالأمراض النفسية والذهانية ، أو الأنماط السلوكية الشاذة ... تنسب أمراضهم إلى « روح خبيثة » قد مستهم بشواظ من لهبها :

وسواء أكانت هذه التنبؤات بمختلف أشكالها سليمة مستقيمة أو بالعكس من ذلك ؛ فإنها فى جملتها تظاهر بعضها البعض على إيجاد وإبراز ضرورة الاعتقاد فى أمرين هما :

— أن فى العالم الحسى كائنات أخرى عاقلة لا يقع عليها الحس ، سواء أكانت فى الأصل نفوساً إنسانية ، انتقلت عن أبدانها وتحولت إلى أرواح ، أم كانت منذ بدايتها أرواحاً مستقلة لمخلوقات غير بشرية مثل الجن والملائكه ، أم كانت روحاً أعلى من ذلك وأسمى لكائنات أخرى علمها عند الله .

— وأن هذه الكائنات الغيبية ، المزودة بتلك القوة الخارقة ، قد تتصل بعالم النفس أو عالم الحس ، من الحياة الإنسانية ، وتترك فيها أثراً من آثارها التى تسبب للإنسان الحيرة والدهشة .

وهاتان القاعدتان وما تقومان عليه من الاعتقاد فى تلك القوى السرية وتأثيرها موجود فى كل النحل والأديان ، والأمم والشعوب ناميها ومتحضرها لا فرق فى ذلك بين نحلة ونحلة أو دين ودين ، أو أمة وأمة ، أو شعب وشعب ... إلخ .

والخلاصة أن ذلك الكائن الغيبى الذى يستنتجه المذهب الطبيعى — كما سنرى — من مطالعة الآثار العظمى فى عالم المادة . . . أصبحت صفاته تشتق من جنس عمله نفسه ، ومن نوع التجارب التى دلت عليه . وبذلك فهو — بدون شك — روح عظيم ، وذلك الذى يصنع الأسرار والعجائب الروحية . ومن ثم فهو صاحب عقل خلاق ؛ عقل قادر على إمداد العقول الأخرى بالبصيرة أو كفها عنها .

غير أن البعض قد يتساءل عن تنوع هذه الآثار العجيبة ، وقد يستدل من ذلك على اختلاف مصادرها ، فتعدد الأفكار – في نفس اللحظة – يدل على تعدد العقول ، وتعدد الأنهار يدل على تعدد المنابع ... وبالتالى فان « الغيب » لا ينطوى على « كائن فعال واحد » وإنما كائنات كثيرة ، فهل كلها استوجبت التأليه والعبادة ؟

وهنا نجد أنفسنا أمام عقول يرتبط مستواها الفكرى بالمستوى الاجتماعى والثقافى للمجتمعات التى يعيشون فيها . وعلى ذلك فان العقول غير الناضجة ، أى تلك التى لا تدرك أبعد من تحت أقدامها تعتبر :

– روح هذا الولى أو القديس الذى استجيب عند الدعاء ، وفاضت من حوله البركات « إله » .

– وقرين ذلك الكاهن أو العراف الذى صدقت نبوءته أو فراسته « إله » :

– والروح أو الشيطان الذى هبط على الشاعر المفحم فحل عقدة لسانه « إله » .

– والملك الذى أوحى إلى صاحبه ما أوحى « إله » .

– ... إلخ .

وأصحاب مثل هذه العقول الغافلة ، يقفون شاخصة أبصارهم أمام كل « أثر روحى » عجيب ، ثم يخرون سجداً أمام مصدره المباشر ، أو روحه الخاص الموكل به ، كأنما هو المنبع الحقيقى « للقوة الروحية » ونادراً ما يتحررون من ربقة هذه الأسباب القريبة ، المحددة المجال ، الخاضعة لعوامل الحدوث والفناء وتقلبات الظهور والاختفاء – مثل فعل خليل الله إبراهيم رضى الله عنه – للتفكير فى « الكائن الغيبى الأعظم » الأزلى الأبدى ، الذى بيده مقاليد الأرواح والأشباح على السواء .

ومثلهم فى هذا كمثل الذى يرى تفرق منابع الأنهار فى الأرض ، ولا يذكر أن مردها جميعاً إلى « أصل واحد » هو الماء الذى أنزله الله من السماء فسلكه ينابيع لقوله تعالى « ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع فى الأرض » (الزمر ٢١) :

أما أصحاب العقول ذات البصائر المدركة لجواهر الأمور وبواطنها ؛ أو الممتدة إلى منابتها . . هذه العقول لا تكتفى بالقشور ، ولا تطمئن إلى الظلال المتقلصة ، أو السحب التى لا تلبث أن تسقط مطرا ، ومن ثم لا تلهيها حركات ونشاطات جنود الله فى السموات والأرض ، وإنما تبحث عن قيادتها العليا وتتجه إليها خاشعة خاضعة . فهذا القائد هو رب الأرباب ، ومسبب الأسباب ، ومقدر السؤال والجواب والثواب والعقاب ... هذا « الرب » لا تخلو « وثنية » من الوثنيات من الاعتراف به وإن كانت قدرتهم المستمرة على تصوره ناقصة ، وبالتالى فانهم لا يتذكرونه إلا قليلا ، مع أنه — سبحانه وتعالى — لا يغفل ولا ينام عنهم أو عن غيرهم من خلقه .

وإزاء اعتقاد البدائى فى قوة روح الانسان وتحكمها فيه ، وقدرتها الفائقة على ذلك ... إزاء كل هذا أعطى البدائى للجماد روحاً ، وأضفى عليها قوة فائقة أيضاً ، وجعل أرواح الجماد تتحكم فى العالم الخارجى ومظاهره من حركات الكواكب ، وفيضان الأنهار ، ونمو النبات ، وتكاثر الحيوان .

أدى كل هذا إلى اهتمام الإنسان البدائى بهذه الأرواح ، ليتحاشى شرورها على حياته وحياة أبنائه وحيواناته ونباتاته ، ولا سيما بعد أن فطن إلى قدرة هذه الأرواح على تقديم الخير وإيقاع الشر والأذى . ومن هنا انبثقت فكرة « تقديم النذور والأضاحى » لهذه الأرواح ، فضلا عن الصلاة لها(١) .

---

(١) Tylor, E. : The primitive Culture. pp. 426 — 435.

وترتيباً على سيطرة الأرواح على الانسان والجماد، فقد عبدها الانسان، بمعنى أن « **العبادة الأولى** » من وجهة نظر « تايلور » وأتباعه هي « **عبادة الأجداد والطبيعة** » في آن واحد ؛ وكانت الشعائر الدينية الأولى هي **الشعائر الجنائزية** .كما كانت الأضاحي بمثابة « **قرابين** » تقدم لهذه الأرواح طلبا لرضائها والتماساً لحمايتها . وكانت « **القبور** » هي المذابح الأولى .

ومن هذة العبادة – إذا سلمنا جدلا بأنها – الأولى تطورت العبادات فيما بعد وعرف « **عالم الأرواح** » الذي يعرف حتى الآن . وإن كان الاتصال بالأرواح في الوقت الحالي ، ليس من أجل عبادتها – إلا في النادر – وإنما من أجل تسخيرها لخدمة الإنسان الذي يستطيع الاتصال بها .

تفسير تايلور للمذهب الحيوي :

إن الأسباب التي دفعت البدائي – كما يرى تايلور – إلى الاعتقاد في الأرواح ، والنتائج التي ترتبت على هذا الاعتقاد من التوجه إليها بالعبادة كآلهة . . . هذه النتائج دفعت « تايلور » وأتباعه إلى محاولة تفسيرها للوقوف على مراحل ظهور تلك العقيدة . هؤلاء الذين انتهوا إلى أن هذه العقيدة قد تمت على مرحلتين هما :

– الأولى : وتم فيها الاعتقاد في بقاء أرواح الموتى .

– والثانية : وتم فيها الاعتقاد بوجود أرواح للأفلاك والعناصر الطبيعية الأخرى .

لقد اتفق « تايلور » وأتباعه على تفسير المرحلة الأولى ، بأن فكرة « **الروح** » فيها تعتمد في جوهرها على تجربة « **الأحلام** » . وبالتالي على التفسير البدائي لهذه التجربة البدائية .

وخلاصة هذا التفسير أن الحلم عند البدائيين « **انتقال حقيقي** » لروح الشخص المرئي في شكل جسم « **شفاف** » على صورته . أو في شكل « **ظل** »

أو مثال له يشتق منه ، ويأتى — بارادته — إلى « الرائى » فى المنام ، فتراه رؤية حقيقية على شكل « طيف » كما ترى صورة الشخص فى المرآة . ولكن الرائى لا يستطيع تذكر السمات أو الصفات الدقيقة للشخص أو الشيء المرئى ، الا إذا استيقظ أثناء حدوث الحلم .

ربط « تايلور » وأتباعه بين الرؤية المنامية بالأموات — وكذلك — بالأحياء ، بمعنى أن أرواح الموتى — تأتى إلى الرائى فى المنام — كما تأتى أرواح الأحياء : واستدلوا من ذلك على «بقاء أرواح الموتى» وعلى استمرار اتصالها بالأحياء ، وقدرتها على تقديم النفع أو الضرر لهم ، الأمر الذى اقتضى ضرورة تقرب الأحياء إليها لتجنب أذاها ، واستدرار عطفها ، كما قدمنا .

وفى المرحلة الثانية — أى مرحلة عبادة الكواكب والعناصر الطبيعية الأخرى — اختلف « تايلور » وأتباعه فى التفسير على النحو التالى :

(ا) يرى « تايلور » أن العقلية البدائية فيها من السذاجة والطفولة ما يجعلها قاصرة عن التميز بين الحيوان والجماد ، كما تجعلها لا تفرق بين هذا وذاك فى التعامل . . . شأنهم شأن الطفل الذى يتحدث إلى دمية وهو يلعب بها ، بل ويدخل فى « ديالوج » مع هذه الدمية . ويقوم الطفل بدور المتحدث والمجيب أو بين طرفى الديالوج ، وكأن لهذه الدمية « روحا » .

(ب) بيد أن « سبنسر » رفض هذا التفسير بحجة أن القدرة العقلية للطفل تختلف عن مثيلتها عند الحيوان — هذا إذا افترضنا جدلا أن للحيوان عقلا — كما أن عقلية الطفل الذى لم يميز بعد بين « الأنا — والآخر » تختلف كثيراً عن عقلية البدائى .

وترتيباً على ذلك يرى « سبنسر » أن عبادة مظاهر الطبيعة ليست نتيجة التباس عقلى — كما زعم تايلور — وإنما وليدة التباس لغوى فى

أسماء الأسلاف المقدسين . فبعض هؤلاء الأسلاف كان يسمى (شمسا) والآخر (نهراً) والثالث (حجراً) . . . فلما قدسوا أصحاب هذه الأسماء ، انتقل التقديس إلى الأشياء المسماة بهذه الأسماء نفسها دون تفرقة بين الإنسان والعنصر الطبيعى المشابه له فى الاسم .

ومن الملاحظ أن تفسير « سبنسر » أشد ضعفا من تفسير « تايلور » فكلاهما يجعل العبادة — فى هذه المرحلة — قائمة على الاعتقاد فى حيوية الأفلاك . . . وكلاهما يتخذ من الوهم أو اللبس أساساً لهذا الاعتقاد . . . وكلاهما يجعل العبادة موجهة إلى « النفوس » المتصلة بالكواكب ، وليس إلى « روح » تستطيع مفارقة الآخرين مع السيطرة عليهم .

وهكذا — أيضاً بالنسبة لمسألة « عبادة الأسلاف » . . . صحيح أنهم اتفقوا على أنها مبنية على نوع واحد من التجارب ، وهو تجربة « الحلم » . . . وعلى تفسير خرافى لتلك التجربة . ولكن التفسير الذى اتفقوا عليه سقط بهم لضعفه ، وجعلهم فيما بعد عرضة للنقد الشديد.

نقد النظرية الحيوية :

لقد استطاع « دوركايم » بثقافته الاجتماعية الفسيحة ، وبقدرته الجدلية الفائقة وبعقليته العلمية أن يوجه ضربة قاضية إلى النظرية الحيوية ، ولا سيما من جوانبها الضعيفة وخاصة فى استنادها إلى تفسير البدائيين للأحلام ، وإقامة « تايلور وسبنسر » للعبادة على الاعتقاد فى حيوية الأفلاك ، بناء على الوهم واللبس . . . وبين « دوركايم » وعدم حاجة البدائيين إلى تفسير ظاهرة الأحلام . وأنهم — فى حالة احتياجهم — إلى تفسير لها ، فإن ذلك يكون بأسلوب آخر ، غير أسلوب هذه النظرية.

ويدلى — هنا — فضيلة الدكتور دراز برأى له وجاهته ، إذ يقول بالحرص على وجه واحد من هذه الوجوه يؤيده ويقرره — لا لصحته

ولصلته بجوهر الموضوع فحسب – وإنما لأنه – فى نفس الوقت – يحدد فكرة « عبادة الأسلاف » تحديداً معقولا ، ويبرز أسبابها الحقيقية :

ذلك أن تجربة « الحلم » إذا سلم بأنها – وحدها – تكفى للاعتقاد بالروح ، فإنها – وحدها – لا تكفى لتعليل الاعتقاد بألوهية مصدرها ، فان دراسة الطب النفسى الحديث تؤكد أن الرؤى تحدث لكل شخص أثناء النوم ، بمعنى أن الإنسان كلما نام لمدة تسعين دقيقة ، يروح فى « حلم » لمدة عشرين دقيقة ، ثم يعود للنوم ثانية . . . وهكذا : وأنه ينسى كل هذه الأحلام ما عدا تلك التى يستيقظ أثناءها . وأن عقل الإنسان يتولى – خلال تلك الأحلام – ترتيب وإعادة ترتيب المعلومات الجديدة ، مع تلك القديمة الموجودة فى العقل الباطن . . . : وليس شىء من ذلك يثير عقيدة التأليه . ولكن « الرؤى » التى تثيرها هى تلك التى يتجلى فيها معنى « **الوحى والأوهام** » بحوادث غير متوقعة أو بحقائق لا تدرك بنور العقل البشرى العادى : أو تلك « **الجوهرة الإلهية** » أى «**الوحى**» الذى تتجلى آثاره فى الحوادث الانسانية العظيمة :

ومن جهة أخرى فإن التاريخ لم يقل لنا أن أمة من الأمم وصلت فى احترامها للموتى والأسلاف إلى حد عبادة كل الموتى أو كل الأسلاف بل الذى كان موضعاً للتقديس من هؤلاء من كان قد عرف فى حياته بقوة بدنية خارقة وسخرها لخدمة أهله ، فترك أثراً طيباً فى نفوسهم .. أو ذلك الذى عرف بانفاقه لثروته الطائلة فى وجود الخير . . . إلخ : ومن هنا فليس إذاً الموت شرطاً –ولا سبباً – فى هذا التقديس ؛ وإنما محك التقديس هو تسخير القوة لخدمة الأهل أو إنفاق الثروة فى وجوه الخير .

على حين أن المجالات التى أتعب دوركايم نفسه فى نقدها ، وظن أنه قد نقض بها التفسير الروحى من قواعده ، فان نقده كله عبارة عن مناقشات شكلية لم تمس إلا الصورة البدائية التى وصفتها النظرية وطبعتها

بطابع الخرافة ، وما زال جوهر التفسير الروحى سليما لا غبار عليه – طبقاً لرأى الدكتور دراز – حيث لم تنلْ منه جدليات دوركايم النقدية شيئاً :

والذى تجدر الاشارة إليه أن « **عالم** » العجائب « **الروحية** » ليس **بأقل من « عالم العجائب الطبيعية »** إيحاء لفكرة « **الألوهية** » . . . ولا سيما أن فكرة « الروح » فى ذاتها ، ليست قاصرة على الأمم المتخلفة ، بل هى أوسع مجالا وأقدم تاريخاً ، وأقوى تأثيراً حتى فى الأمم المتحضرة . وقد اعترف « دوركايم » نفسه بأنه « **كما لا تخلو أمة من ديانة ، كذلك لا تخلو من فكرة عن** القوة الروحية »(١) . . . فهاهى البحوث الميدانية الحديثة سائرة – اليوم – فى طريق تأييدها بالتجارب والوسائل العلمية ، فيما يسمونه بعالم الروحانيات Spiritism .

وها نحن نجد ارتباطات بين أفراد من الإنس وآخرين من الجن ، فقد قدمت النيابة المواطن عبد العزيز أبو كف للمحاكمة أمام محكمة شبرا الخيمة بتهمة النصب والحصول على أموال المواطنين نظير علاجهم بادعائه الاتصال بالجن .

وأمام المحكمة – فى الأسبوع الثالث من إبريل ١٩٨٠ – قام المواطن المتهم بتجربة عملية – متحديا فيها الخصوم والنيابة – استطاع خلالها تشخيص أمراض خمسة من الحاضرين فى المحكمة ، ومنها أمراض دقيقة للغاية قد تستعصى على أمهر الأطباء المتخصصين .

وبرر المتهم ذلك ، بأنه متزوج من – **إحدى الجنيات** – منذ عام ١٩٧٠ وأنه أنجب منها أولاداً لا يراهم أحد من البشر سواه . . . وأضاف أنه لا يحفظ القرآن الكريم ، ومع ذلك يمكنه قراءته فى أى وقت . . . وأن الكشف الذى يجرية على المرضى بدون سماعة أو أية أجهزة أخرى . ولكن بوضع يده على المصحف الشريف ، فيأتيه

---

(١) Durkheim, E. op. cit., p. 343.

الجواب من زوجته الجنيه . وقد ناقش الأطباء المتخصصون تشخيصه للأمراض وأقروا صحته بالرغم من عدم دراسته لمهنة الطب من قبل ؛ والذى يسبب الدهشة فى الأمر كله أن المتهم يبلغ من العمر ثلاثين عاماً ، وأن سبب زواجه هو قيام الجن بعلاجه من مرض الشلل الذى أصيب به سنة ١٩٦٧ . وبذلك نشأت هذه العلاقة ولا تزال مستمرة. وأنه – برغم عدم ثرائه – لا يأخذ أجراً للكشف على المريض أكثر من خمسة وعشرين قرشاً .وأنه ينفق حصيلة ذلك فى وجوه الخير ،حيث تبرع بأربعمائة جنيه لأحد المساجد فى الفترة الأخيرة .

وقد أصدرت المحكمة حكمها ببراءة المتهم ، وإستندت فى حكمها هذا إلى أن المتهم « مسير ولا يملك حرية الاختيار » وأن ما يقوم به «خارج عن إرادته » وأن هناك « قوة خفية » تسيطر عليه وتملى عليه إرادتها . وأضافت المحكمة أنها لا تستطيع أن تجزم بيقين اتصال الجن بالمتهم لأن ذلك أمر يخرج عن قدرتها . .. وأن هذا التشكك يفسر لصالح المتهم ، وأضافت الصحيفة التى أوردت هذه القصة ، أن ذلك هو أول حكم من نوعه تصدره المحاكم المصرية(١) .

ترى ماذا يحدث إذا ظهرت أزمة زواج بين الجنيات ، ونافس بنات حواء فى أولاد آدم . . . ؟ تلك قضية . والقضية الأخرى : هل هذه الجنية متخرجة فى كلية الطب : وهل لديهم كليات وجامعات مثلا ؟

٢ – المذهب الطبيعى والاجتماع الدينى : .

قام هذا « المذهب » من أجل البحث عن العوامل الطبيعية التى أدت إلى نشأة العقيدة الإلهية ، أو إثارة الفكرة الدينية فى نفوس الناس من

---

(١) صحيفة « السياسة » الكويتية ، العدد ٤٢٤٤ فى ٢٣/٤/١٤٠٠ صفحة رقم ٢٠

النظر فى مشاهد الطبيعة ، وبصفة خاصة الأفلاك والعناصر الطبيعية الأخرى .

فهذا الكون الذى نعيش فيه من ملايين السنين ، ولم — ولن — يصل واحد ما من البشر إلى نهايته . . . هذا الكون الذى يقهرنا بحره وبرده ، بعواصفه وأمطاره ، وبزلازله وبراكينه . . . وبكل ما لا طاقة للبشر به ، أو بجزء على المليون منه . هذا الكون إذا ما تأمله الإنسان خرج منه بشعور كله الدهشة والإعجاب ، وأحياناً الخوف ، ولا سيما عندما يستخلق هذا الكون على الإنسان ويصبح لغزا ، حيث تصبح بعض أجزائه مسخرة لنا ، وبعضها الآخر قاهرا لنا ، والبعض الآخر مستغلقا علينا . . . ونحن فى كل هذا أمام معجزة من معجزاته سبحانه وتعالى .

لقد كرس بعض الأفراد جهودهم من أجل الوصول إلى نوعية العوامل الطبيعية التى ساعدت على إنبثاق فكرة الدين أو التدين والمعبود أو الإله فى نفوس البدائيين . فقد وجد نفر من العلماء أن النظرية الحيوية قد صادفت قبولا ، ولكنها لم تكن المرحلة الأولى التى عرف الدين عن طريقها . وإنما الدين — من وجهة نظرهم — يعود فى أصله إلى تأثير الطبيعة على الإنسان . فالطبيعة أعظم شىء غريب ، عجيب ، مخيف ، معجز . . . أدى بالإنسان المحدد النهائى ، أن يرى اللانهائية فى العالم . وهذا الشعور باللانهائية هو أصل الدين ؛ بمعنى أن الطبيعة هى التى « خلقت الدين» إذ أوحت إلى الإنسان ، بأن يؤمن بقوة — أو — قوى تتعدى — عادة — قوة الإنسان (١) .

وقد انقسم هذا النفر من الباحثين إلى قسمين أحدهما بزعامة « جيفونز » Jevons ، والثانى بزعامة « ماكس موللر » وفيما يلى دراسة موجزة عن هذه النظرية :

(١) Davis, K. : Human Society. N.Y., pp. 510—512

أولا : مذهب العناصر العنيفة فى الطبيعة :

ورائده العالم الانجليزى « جيفونز » الذى ظن أن مجرد النظر فى الطبيعة بصفة عامة هو منشأ العقيدة الإلهية — بيد أن الظواهر العادية — كما يرى جيفونز(١) غير كافية لإيقاظ تلك « الفكرة » فهى فكرة مألوفة من كثرة تكرارها ، وبالتالى لفقدانها لعامل الإثارة فى بصر أو بصيرة المشاهد . ومن هنا فلا حاجة له للبحث عن تفسير لها . . . ولكن الذى يحتاج إلى البحث عن تفسير له ، هو هذه المظاهر العنيفة من هذه الطبيعة مثل الحوادث الأرضية المفاجئة — كالزلازل والبراكين والطوفان والفيضان . . . — والعوارض السماوية التى تؤدى إلى اضطراب النظام الكونى العادى مثل : الرعد والبرق والعواصف والصواعق والخسوف ، والكسوف . . . والظواهر المعتلة مثل الأوبئة والأمراض والمجاعات والهجمات الضارية من حيوانات مفترسة .. وما إلى ذلك. فهذه المظاهر غير المألوفة لها تأثيرها على المشاعر كشبح يأتى حينما يريد ويذهب عندما يرغب فى ذلك ، وليس لأحد عليه من سلطان .

وقد أثارت هذه الظواهر دهشة الإنسان البدائى فشعر بالميل إلى التسليم بوجود قوى أقوى مما فى العالم الحسى ؛ وأنه عن طريق — أو بواسطة — هذه القوى يمكن أن يفسر الكون وظواهره . بمعنى أن الإنسان البدائى قد اعتقد أن هذه الظواهر الطبيعية قوى مخيفة يمكنها أن تنزل به الكوارث فى أى وقت . ومن هنا خضع لها هذا الإنسان وأصبح الشعور المسيطر على حياته تجاه هذه الظواهر الطبيعية غير المألوفة ، شعوراً مملوءا بالهيبة Awe وتعتريه الدهشة Wonder ويغلفه الشعور بالسلبية Negative self feeling(٢)

وإذا كان « الخوف » من أنماط السلوك الفطرية ، حيث لا يخاف الطفل — عقب ولادته — إلا من شيئين إثنين هما : الأصوات المرتفعة . . ؟

---

(١) Jevons, : Introduction to the History of Religion

(٢) Ogburn and Nimkoff, op. cit., p. 441.

والسقوط من عل . فإن سماع الإنسان البدائى لأصوات الرعد التى تسبق سقوط المطر ، وكذلك اهتزازات الأرض الناجمة عن الزلازل ... يجعله يتساءل — فى ضوء إستحالة حدوث شيء من لا شيء — عن فاعل هذا الصوت ، أو عن ذلك الذى يهز الأرض بعنف مخيف . ولكنه لم يجد إجابة مقنعة على تساؤله هذا . وبالتالى اضطر —عقليا — إلى نسبتها إلى سبب خفى ، أو إلى قوة خفية ، نتيجة لشعوره بالرهبة والخشية من القوة العلوية .

وقد خفت حدة هذه المخاوف عند الجماعات التى اختلفت مع غيرها ودخلت معها فى منازعات حربية كتب لها فيها النصر . ومن هنا نسبوا هذا النصر الى القوة الخفية — أو — الآلهة . وبالتالى أصبح الإنسان البدائى ينظر إلى آلهته نظرة امتنان واعتراف بالجميل ، ولم يعد الخوف صاحب السيطرة الكاملة على الخبرة الدينية . بيد أن الخوف لم يتلاش من أى دين تماماً . وإنما ظل— وسيظل— عنصراً هاماً ملازماً للدين، ومن هنا لن نتوقف عن وصف الإنسان الذى يلتزم بقواعد الدين فى علاقاته ومعاملاته بأنه إنسان يخاف الله ، أو يخشى عذابه .

وهذا لا يمنع من انبثاق فكرة الشعور بالعقيدة الإلهية من مظاهر الكون الهادئة والحوداث الرتيبة والسنن الكونية المستمرة . . . ولكن « جيفونز » يرى أن ذلك لا يتحقق إلا فى حالة الاستقرار الاجتماعى التام ، والقدرة على ترتيب العناصر الحضارية والاستفادة من النضج الاجتماعى ، والاستعداد الفكرى الذى يساعد على عدم إغفال أى عنصر من عناصر الموقف الكونى . . . وسوف نتناول هذا الرأى بالدراسة فى الجزء الثانى أو الجزء التوأم من هذه النظرية .

بيد أن هذه النظرية لم تسلم من النقد حيث اعترض « ساباتييه » على تفسير « جيفونز » وقال : إن الشعور بالرهبة وبالخوف من القوى العلوية لا يكفى وحده لتفسير الفكرة الدينية أو إثارتها فى نفس الإنسان

وإنما – من الضرورى – لهذا الشعور من شعور آخر يوازنه ويخفف من حدته . فالخوف يدفع إلى الهرب ، وأصل هذه الغريزة سلوك يتخذه الكائن الحى للخلاص مما قد يهدد حياته ، ويكون ذلك مصحوباً بانفعال شديد . ومثل هذا الإنسان يصبح مشلول الإرادة ، مقيد الحركة ، مغطى باليأس . . . فكيف له – وتلك حالته – أن يفكر فى العقيدة الدينية من حيث نشأتها وتطورها ؟ . ومن ثم فإن معادلة التدين = الخوف من عذاب جهنم وأهوال يوم القيامة + الأمـــل والرجاء فى عفو الله معادلة صحيحة .

وعلى ذلك فانه عندما يكون الباعث على العبادة هو الشعور بتلك الحاجة ، والتى يتحول فيها معنى العبادة من التسبيح والتقديس إلى التماس الحماية . . . فإن هذا لا يجعل العابد يتخذ من عبادته وسيلة يقينية للحصول على مآربه ، كما لو كانت عملية « مقاصة » أو تجربة مؤكدة النتيجة الإيجابية . فالدين ينطوى دائما على اعتقاد بأن القوة المتوجه إليها لا تصدر فى تصرفاتها إلا عن مشيئتها المستقلة . ولذلك يلاحظ فى توجهاته شعوراً مزدوجاً ، هو خليط من الشعور بالاستسلام والرضى بما يقع . . . والشعور بالأمل والرجاء فيما يتوقع . . . وبمقتضى الطموح الفطرى فى الإنسان ، فإنه لا يكل ولا يمل التوجه إلى الله مهما كانت الاستجابة .

ثانيا : مذهب العناصر الطبيعية الهادئة :

ورائده « ماكس موللر » الذى ظن أن شعور الإنسان بقوى الطبيعة الساحقة الغلابة التى تحيط به وشعوره بالضآلة حيال هذا كله ، فضلا عن العوامل اللغوية التى استنبطها « ماكس موللر » من دراسته المقارنة للأساطير والوثائق والمصادر القديمة ، مثل « قواعد الفيدا » Les vedas وهى « كتب الديانة البراهمانية » .

فقد وجد « موللر » أن أسماء الآلهة فى الديانة البراهمانية — فى معظمها — أسماء لتلك القوى الطبيعية مثل : السماء ، الأرض ، البحر ، النار ، الهواء . . . وأن هذه الأسماء حروفها متشابهة فى مختلف اللغات المعروفة « بالهندوأوروبية » . ومن هنا استنتج أن الشعوب الإنسانية — قبل تشعبها وخروجها من موطنها الأول — كانت تتحدث لغة واحدة تعبر بها عن هذا التقديس العام للقوى الطبيعية الكبرى . وبالتالى تكون هذه هى الفكرة الأولى للتدين قبل ظهور الحضارات التاريخية.

والسؤال هنا : إذا كانت عناصر الديانة هى :

(ا) الاعتقاد فى كائنات حية عاقلة .

(ب) والاتجاه إلى هذه الكائنات بالعبادة طبقاً لشريعة معينة .

فكيف حدث هذا التطور الفكرى ؟ أو بعبارة أخرى : كيف تحول الإنسان البدائى من النظر فى مشاهد الطبيعة إلى عبادة شيء آخر غيرها وهو الكائنات الروحية ؟

ويرجع « موللر » من أجل الإجابة على هذا السؤال إلى اللغة ، وينسب هذا الانتقال من النظر فى المشاهد الطبيعية إلى عبادة الكائنات الروحية — إلى أثر اللغات ، على اعتبار أنها تنسب — فى العادة — لكل ظاهرة فعلا من أفعال الإنسان . فالناس يقولون :

— النهر « يجرى » — والشمس « تطلع »
— والهواء « يئن ويزمجر » — والنار « تشهق أو تزفر »
— . . . إلخ .

فهذه الكلمات وما يرتبط بها من أفعال ، هى عبارات مجازية تستخدم التشبيه فحسب ، ولكنها بمرور الزمن تتحول من التشبيه إلى الحقيقة . بمعنى أن العناصر الطبيعية نفسها ، تأخذ فى الأذهان صورة الكائنات الحية

المفكرة . وبالتالى تنشأ فكرة تمثيل الأفلاك والعناصر الطبيعية فى « رموز » مجسمة على هيئة الحيوان أو الإنسان ، أو طبقاً للشكل الذى يجمح الخيال إليه . فهذا الخيال — طبقاً لرأى « موللر » كان تارة — يرمز إلى « الشيء الواحد » بتماثيل متنوعة ، أو أن يتطابق عدد التماثيل مع عدد أسماء هذا « الشيء »: وتارة أخرى يرمز إلى الأشياء المتعددة التى يجمعها « اسم مشترك » باعتبارها حقيقة واحدة تتحول من نوع إلى نوع . . . إلى آخر هذا الكلام الذى قد يصلح لتعليل الأساطير والمثل . ولكنه لا يصلح لتفسير الأديان والملل والنحل .

وهنا يعترف « موللر » بأن العقلية التى تتصور العناصر الطبيعية فى صور حيوانات قادرة على التفكير ، هى : عقليات مريضة ، أوقعها الوهم والخيال فى غياهبه حتى عجزت عن التمييز بين الغث والسمين . . . أو بالأحرى عجزت عن إدراك مفهوم الدين بأنه اعتقاد فى « روح » مستقلة لها السيطرة الكاملة على الطبيعة ، وليس فى « نفس » محصورة فى الطبيعة وخاضعة لها .

وعلى ذلك فإن تفسير هذا « الإنتقال الفكرى » من « المادة » إلى « الروح » يرجع إلى الانتقال من « الكائن » إلى « من قام بالتكوين » وهو انتقال واقعى أو طبيعى ، لا يحتاج إلى « وسيط » لغوى . فكما أن المرء عندما ينجذب إلى « لوحة » فنية ، أو عندما تشنف آذانه نغمات لحن موسيقى أو ما إلى ذلك ، فإنه لا يستطيع منع نفسه عن الإشادة بمهارة الرسام ، ورقة الملحن . . . كذلك المتأمل فى روعة العناصر الكونية ، ينساق — بطبيعته — إلى التفكير فى عظمة القوة العاقلة التى تدبرها ه وإذا كان الإعجاب بالأثر الفنى البارع ، يجعل الإنسان يتساءل — لا إراديا — عن الفنان الذى أبدعه ، ويجعله يندفع إليه لمحاولة التعرف عليه شخصياً ، أو على الأقل — على إسمه ، ليعبر له عن تقديره واحترامه لفنه ، وليشجعه على تقديم روائعه للإنسانية المتعطشة إلى الفنون الراقية ... فإن الإعجاب

ببدائع ملكوت السموات والأرض حرى بأن يتحول إلى مناجاة مبدعه أو خالقه . وهذه المناجاة نصفها بالعبادة ، إذ ليست العبادة شيئاً آخر سوى التوجه بالتقديس والتسبيح إلى الخالق ، والإفضاء إليه بعبارات التبجيل العميق ، وتكرار العرفان بالعبودية للخالق العظيم .

وعناصر هذه المناجاة (العبادة) إثنان هما :

ـ أن « الشيء » الذى تتوجه إليه « أهل » لأن يستقبل حديث من يناجيه .

ـ أن هذا « الشيء » أسمى مقاما وأكمل صنعة من الإنسان ، لأنه يستطيع ما لا يستطيع الإنسان .

وبذلك يستحيل أن يكون هذا « الشيء » مادة صماء ؛ لا تحس بأحاسيس العابد ، ولا تشعر بمشاعره ، ولا تستجيب لمطالبه . . . وإلا لكان « المعبود » محروماً من مزايا الحياة والعقل والشعور التى يتمتع بها عابده . ومن ثم لا يصبح ـ أو ـ لا يستحق أن يكون معبوداً .

جذور العقيد الإلهية والعبادة :

وعلى أساس الدراسة السابقة يقول « موللر » إن العقيدة الإلهية ، وأسلوب العبادة ، قد تولد من تزاوج مبدأين نفسيين هما :

ـ الذكاء الفطرى ، أى القدرة على الاستدلال ، أى الوصول من المقدمات إلى نتائج تلزم عنها ... كما استدل رسول الله صلى الله عليه وسلم على عدد جيش المشركين ، حينما سأل الرجل الذى ألقى رجال المخابرات الإسلامية القبض عليه ، وعجزوا عن الحصول على أى معلومات منه . فسأله عليه الصلاة والسلام : « كم ينحر القوم » واستدل من العدد الذى ذكره عن مقدار الطعام الذى يأكلونه « مقدمات » على عدد أفراد الجيش « نتيجة » . وهذا النوع من الذكاء يسمى الذكاء الفطرى ، وهو أرقى أنواع الذكاء .

– حاسة الوجدان : وهى حاسة التذوق الفنى لعناصر الطبيعة ، وتقوم على حب الاستطلاع والبحث عن الأسباب والسعى وراء المعرفة والفهم والتنقيب . ومن الضرورى إرواؤها بدراسة العلوم وقراءة القصص والأخبار ، والإيمان بالخالق مسبب الأسباب .

وقد دفع – هذا الشعور – الإنسان إلى الجهاد من أجل تحقيق مطالب هذه القوى ، وأن يقدم لها الولاء . ذلك أن الإنسان عندما يتحطم « الإطار المألوف » للحياة من حوله ، تصبح حاجته ماسة إلى مساندة من قوى أكثر من قوته فعالية ، فإذا ما وجدها تعلق بها . وربما كان الإنسان – بصفة دائمة – فى حاجة إلى هذه « المساندة العلوية » الخارجة عنه ، والتى يشعر حيالها بنقص شديد لبعده عن الكمال . ولا شىء غير « الإيمان » بهذه القوة يمكن أن يساعده على التغلب على هذا الشعور .

ومن جهة أخرى فإن « ماكس موللر » يعتقد أن هذا التصور لدى الإنسان يرجع إلى :

– النقص لديه ، والكمال لدى هذه « القوة » .

– تناهيه المعروف ، مع عدم تناهى هذه « القوة » .

وهذا التصور من المشاعر الفطرية لدى البشر ، على اعتبار تشابه عقلية كل أبناء آدم عليه السلام. وبالتالى فإن جميع أفراد المجتمع يتقبلون هذه التصورات الدينية ويؤمنون بها . وربما – من هنا – نشأت فكرة « المسئولية » إذ يصبح كل فرد – نتيجة لذلك – مسئولا عن سعادة المجتمع بضرورة إرضاء هذه القوة . وكل من يغضبها يجب أن يقاوم من جميع أفراد المجتمع . وهكذا نجد الدين يشكل نظاماً اجتماعياً ، بالإضافة إلى كونه نسقاً للضبط الاجتماعى فى المجتمعات البدائية(١) والمتحضرة على السواء .

---

(١) McDougall, W. : An Introduction to social psycol. Ogy. University paperbacks, Methuen, and Co. LTD. N.Y., 1960, p. 116, 262.

هذا وبالإضافة إلى الارتباط بين الإحساس الكونى والإحساس الدينى كحقيقة واضحة لدى كل الأفراد فى هذا العالم ... ومن هنا فإن هذا التفسير لركائز العقيدة الدينية والعبادة من أكثر التفاسير قبولا فى الوقت الحالى .

نقد النظرية الطبيعية :

يقول « دوركايم » ومن سار على نهجه فى نقد هذه النظرية : إنه من المستبعد أن يكون مجرد النظر فى صحيفة الكون سبباً فى إيقاظ هذا الشعور الدينى العميق ، باعتبار الدين مركوزاً فى النفس بالفطرة . وأكدوا وجهة نظرهم هذه بأن استمرار تكرار مظاهر الطبيعة على نسق واحد وترتيب لا يتغير ، لا يلفت النظر ولا يحتاج إلى تعليل . وعلى فرض أنها تبعث الدهشة والخشوع فى نفوس المفكرين ، فليس لها هذا الأثر فى العقول الساذجة التى تزعم أنها قادرة على تغيير قوانين الطبيعة . وأن باستطاعتها - بوسائلها الخاصة - أن تستثير الرياح وتستنزل الأمطار ... إلخ .

فهناك على سبيل المثال قبيلة « الفلان » المتخصصة فى الأعمال السحرية فى « دارفور » بالسودان . وأحد رجالها هو الفقيه « تمرو » سافر معه أحد الأشخاص من مدينة « جديد كريو » إلى مدينة « الفاشر » . . . فقال : لما كنا فى أثناء الطريق اشتد علينا حر الشمس ، وكان الفقيه « تمرو » راكباً على جمل ، فأخذ ملفحته وفردها ، ثم رجع وضمها بين يديه ، وقرأ عليها بعض الأسماء والكلمات والعبارات غير المفهومة ، ثم قذفها إلى أعلى فانفردت على رأسه كأنها « ظلة » وظللته هو وصاحبه من حر الشمس ، وكانت كأنها ممسوكة من أطرافها بين رجلين تتبعهما أينما توجها كالمظلة . وهذا الأمر من أغرب وأعجب ما يسمع وما يكتب وما يقرأ ؟

ومنها : بينما هما سائران فى سفرهما ذاك ، إذ نزل عليهما المطر ، فقال الفقيه « تمرو » لخادم كان معهما « ائتنى بقبضة من التراب » ، فناوله

إياها ، فأخذها بيده وقرأ عليها بعض كلمات ، ثم نثر التراب حول رأسه فانقشع السحاب ، وصار المطر ينزل عن يمينهما ويسارهما ، وهما ينزلان فى اليبس لا تنزل عليهما قطرة » كما يعتقد « دوركايم » .

وهذه العقول التى تظن أنها قادرة — بالسحر وبغيره — على استنزال المطر ، ربما ظنت بطول العهد بالسحر أنه قد تحول لديهم إلى عقيدة شبه دينية . ومثل تلك العقيدة قد تقرر فى عقولهم - بالتعليم - أن « قوة الإيمان تزحزح الجبال » . وهكذا تكون العقيدة مستمدة من روح العظمة والقدرة على مواجهة الطبيعة ، لا من روح الضعف والخضوع أمامها(١) . إذ أن القول المأثور بأن « قوة الإيمان تزحزح الجبال » يستحيل أن يكون معناه ، أن الإيمان مبعث القوة . ذلك أن فرقاً شاسعاً بين أن يكون الإيمان باعثاً للقوة ، وبين أن تكون القوة هى التى تبعثه . وأى التباس هنا يقلب المعنى على غير وجهه الصحيح ، لأنه - بذلك - يصور الأشياء بصورة أسبابها ، ويضع النتائج موضع مقدماتها . وهكذا لا يلد التسرع والإكثار إلا أقوالا ينقصها التحرى والدقة فى التعبير ، وذلك من الأساليب غير العلمية .

ويضيف « دوركايم » هنا أنه لو كان باعث العقيدة — هو — الضعف أمام الطبيعة والتماس طريق لاجتلاب خيرها ، واتقاء شرها ، لكانت كل الديانات ضرباً من الخرافة . إذ ليس بالدعاء والصلاة والصيام وتقديم القرابين وما إلى ذلك يكون استدرار المطر ، وفيضان الأنهار ، وتجنب الحر والبرد ، والجوع والعطش ، والعرى والكساء والصحة والمرض فقد أثبتت التجربة عدم نجاح هذه الوسائل فى غالب الأحيان فى تحقيق المستهدف منها . وعلى ذلك فاذا كان مبعث العقيدة هو المشاهد الكونية

---

(١) محمد عمر التونسى : تشحيذ الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان ، تحقيق محمد خليل عساكر وآخرين : المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ، القاهرة ١٩٦٥ صفحة ٣٢٦

وهدف العبادة هو استرحام الطبيعة ، لما استمر الإنسان على التدين ، بعد أن يتبين له أنها محاولة عابثة .

وحيث أن الديانات لم تختف ولن تختفى بعيداً عن الجماعة الإنسانية فمن الضرورى أن يكون لها منشأ وهدف يختلفان عن ذلك . ويضاف إلى ذلك أننا إذا استطعنا تفسير « عبادة قوة الطبيعة العليا » بشعور الانبهار أمام مظاهرها ، فكيف نفسر عبادة الأحجار ، والأشجار والحشرات وما إلى ذلك من الأشياء أو المخلوقات التى لا قيمة لها ؟ والتى لا توحى بمثل هذا الشعور . وأخيراً ، كيف نفسر – بذلك – ما فى الأديان من الفصل التام بين الأمور المقدسة والأمور العادية ؟

ولست هنا مع دوركايم فى التفرقة بين العقول الساذجة والعقول المستنيرة فى موقفها من الطبيعة ، إذ أن أصحاب العقول الساذجة يقفون أمام الطبيعة وقفه خوف ورجاء ، بينما يقف أصحاب العقول المستنيرة أمام الطبيعة وقفة إعجاب ورهبة . فهاهو « باسكال » Pascal يقول عن الطبيعة « إن هذا الصمت الأبدى لذلك الفضاء اللانهائى ، ليقذف فى قلبى كثيراً من الروعة والرهبة(١) » . . . وكذلك يقول « كانط » الفيلسوف الألمانى « شيئان يملآن قلبى إعجابا ، يتجددان وينموان ، كلما أعملت فيهما تأملى : السماء المزدانة بالنجوم من فوق ، وقانون الأخلاق فى ضميرى »(٢) . . . ولذلك فان موقف الفئتين متعادل أمام الطبيعة . ولكن أصحاب العقول المستنيرة هم وحدهم الذين يتساءلون عما وراء هذه المعجزة الكونية من عقل مدبر . ولعل محمداً صلى الله

---

(١) «Le silence éternel des espaces infinis m'effraie»

(٢) «Deux choses remplissent le sœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflection s'y attache et s'y applique : Le ciel étoilé au-dessus de moi, et la loi morale en moi».

عليه وسلم هو سيد المستنيرين الذين عرفوا وحددوا بدقة – عن طريق الوحي – كنه ذلك العقل المدبر الخالق والمنظم لهذا الكون .

وعلى ذلك فإننا – كما قدمنا – نقول إن الإنسان يعبر باستمرار عن التقدير الشخصي أو العرفان بالجميل ، عندما يزداد إعجابه بشيء ما ، أو تؤدى إليه خدمة جليلة . وبالمثل فإننا أمام عظمة الكون نشعر بالتقدير لصانع هذا الكون اللانهائي ، ونشعر بالعرفان بالجميل لهذا الصانع الذى سخر لنا كل ما فى الكون . هذا العرفان بالجميل دفعنا إليه بقلوبنا وجوارحنا ، معترفين بعبوديتنا . . . وتلك كلها غايات نبيلة أدتها – وتؤديها – الأديان منذ بدء الخليقة وإلى يومنا هذا . وعلى ذلك فليس الإعجاب بروعة الكون هو منشأ العبادة، كما يقول «دوركايم» وإنما الخشوع أمام روعة الكون والاتجاه بالتعظيم لصانعه ، هو الدافع إلى العبادة : هذا الخشوع الذى نرتديه عن اقتناع لخالق السموات هو الذى يمكن أن يفسر مشاعرنا الضارعة إلى الله ، وإحساسنا بضرورة الالتجاء إليه لتحقيق أى مطلب من مطالب الحياة ، أو استدفاع ضرر من أضرارها .

وترتيباً على ذلك فان « دوركايم » قدخلط بين نظريتين منفصلتين :

– إحداهما نظرية الإعجاب التى نسب إليها منشأ العبادة .

– والأخرى هى النظرية المعروفة بنظرية الرهبة والخوف لدى « جيفونز » التى عرضنا لها من قبل .

وبالنسبة لنظرية الإعجاب هذه فإنه لو كان منشأ التدين هو النظر إلى جمال الطبيعة وجلالها ، لكان من الأفضل الاتجاه بالتقديس إلى المظاهر الطبيعية العظيمة مثل الشمس والقمر والمحيطات والأنهار والجبال وما إلى ذلك . . . لا – إلى – المظاهر الطبيعية التى لا تذكر بجوار تلك ، مثل بعض الحيوانات أو الطيور أو النباتات . . . إلخ . وعبادة المظاهر الطبيعية العظيمة – طبقاً لهذا الرأى – ينبغى أن تكون تالية

لعبادة مظاهر الطبيعة غير العظيمة ... وتلك «مسألة» تخضع للاكتشافات التاريخية ، التي قد تطلع علينا في الغد بديانة أخرى سابقة على هذه وتلك .

وهنا يسعفنا الإسلام بتأكيد أسبقية العقائد السليمة ، وأقدمية عبادة الخالق الأكبر . وإن كانت هذه الأسبقية لا تصل إلى درجة اليقين العلمي الاستقرائي ، ولكنها — من الناحية النظرية والمنطقية — أسبق كل الديانات .

ولكن « لدوركايم » موقفه غير المقبول من الأديان السماوية . فقد قرر أن الماديات والمعنويات — علوية كانت أو سفلية — لم تكن يوماً ما هي المقصودة بالعبادة الحقيقية ، بل كان تقديسها أشبه بتقديس المثل أو الشبيه أو المأوى . . . إما لأنها تعد مهبطا ومزاراً لقوى خفية علوية ، وإما لأنها تعتبر رمزاً لتلك القوى ، أو تصويراً مجسماً لصفاتها وأفعالها ... ومن ثم فوقوف العابد أمام هذه الأشياء — كما يرى دوركايم — أشبه شيء بوقوف العشاق على منازل — أو أطلال منازل — المعشوقات لا حبا في المكان ، ولكن شوقاً إلى السكان . . . وهذا رأي لا نقره عليه .

الفصل السابع

السحر والاجتماع الدينى

يعرف الدين بأنه « وضع إلهى سابق لذوى العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح فى الحال والفلاح فى المآل » ويمكن تلخيص هذا التعريف بالقول بأن « الدين وضع إلهى يرشد إلى الحق فى الاعتقادات ، وإلى الخير فى السلوك والمعاملات » أو هو ـ كما يقول الأب « شاتل » فى كتابه بعنوان « قانون الإنسانية » إن « الدين هو مجموعة من واجبات المخلوق نحو الخالق : واجبات الإنسان نحو الله ، وواجباته نحو الجماعة ، وواجباته نحو نفسه » (١) .

أما السحر فهو « حرفة يقصد منها إحداث الخوارق بأساليب غير مرئية ، وغير محسوسة » وبمقتضى ذلك ، فإن السحر يستخدم أساليب متعددة لتحقيق أهدافه أو أهداف من يستخدمونه مثل :

وسائل السحر :

تختلف الوسائل التى تستخدم فى عمليات السحر لتحقيق أهداف الساحر ، أو من يستعينون بالسحر لتحقيق أهدافهم ، فمنها :

١ ـ سحر الشعوذة :

وهو نوع من السحر يعتمد على المهارة وخفة اليد ، وهو الذى يعرف بالشعبذة أو الشعوذة Witchcraft . والسحرة من هذا النوع يعرضون

---

(١) La religion est la collection des devoires de la creature envers le créature : devoires de l'homme envers Dieu, envers la société et envers soi-même (Abbé chate : Code de l'Humanité).

أعمالهم السحرية فى السيرك وفى الأندية الرياضية ، حيث يعرضون أعمالا لا يصدقها العقل السليم المؤمن بالله ، وبكتبه ورسله . مثل الطيران بين السماء والأرض ، أو سؤال أحد المشعوذين لأحد المتفرجين عما تحتويه جيوبه . وبذلك يوحى شيطان الجن إلى شيطان الإنس ، أن الجيب يحتوى على مفاتيح ومحفظة نقود أو حفيظة نفوس أو ما إلى ذلك من الأشياء التى يحتاج الإنسان إلى حملها معه . وبجوار ذلك هناك أعمال سحرية كثيرة يشترك فيها شيطان الإنس مع قرينه من شياطين الجن .

٢- السحر الصيدلى :

وهو الذى ينتفع فيه بالخصائص الطبيعية والكيمائية للأشياء ، وهو انتفاع بعيد عن العلم من جانب ، ويقصد به إيهام الراغبين فى الاستفادة من خدمات الساحر من جانب آخر .

٣- سحر التنجيم :

وهو الذى يعتمد على حساب سير الشمس والقمر ومواقع النجوم ، وما يظن من الارتباط بينها ، وبين حوادث الكون . وهذا النوع هو الأكثر شهرة فى الوقت الحالى .

٤- سحر الحظ أو البركة :

وهو الذى ينبنى على الاعتقاد بأن الأشياء والناس يوجد فى البعض منها بصورة علنية ، ويوجد خفية فى البعض الآخر . خاصية يسميها الميلانيزيون وغيرهم « بالمانا » Mana وتسميها قبائل أخرى باسم « مانيتون » Manitout وبعضها يسميها بأسماء أخرى . ولكن الاسم الأكثر شهرة هو « المانا » وهو تلك « القوة » التى يمكن ترجمتها بكلمة « المنة » بضم الميم ، أو بكلمة « اليمن » بضم الياء ، أو بكلمة « الموهبة » أو بكلمة « الحظ » أو بكلمة

« البركة » ... وبصفة عامة فهى القوة أو السر الذى من ناله فقد حالفه التوفيق فى مقاصده من الرزق والنصر والقوة والنفوذ وما إلى ذلك .

والمتخلفون من الناس حينما يلتمسون هذه القوة فى أبرز سماتها يعتملون - فى الغالب - على أول تجربة أو أول مصادفة يقترن بها الحظ بتحقيق هدف أو رغبة معينة ... أو بالحضور فى مجلس شخص معين ... أو باقتناء شىء معين من الجماد أو النبات أو الحيوان ... ومن ثم ينسبون الفضل فى تحقيق الهدف أو الرغبة إلى ذلك الشخص أو الشىء . ويصبح ذلك لديهم بمثابة اعتقاد ثابت .

أما هؤلاء الذين لا تحدث لهم مثل هذه التجارب بأنفسهم ، أو تتحقق لهم تلك الأهداف أو الرغبات ، فمن الميسور أن يسرى إليهم الاعتقاد - بحسن الظن والتصديق لتجارب غيرهم من معاصريهم ، أو من أسلافهم . ومن الواضح أن القوة المشار إليها هنا تتباين مع القوة التى هى موضوع الأديان ؛ لأنها ليست قوة مستقلة متشخصة ، بل منبثة فى الكون ؛ ولأنها ليست عاقلة ، بل قوة مادية ، أى سارية فى المواد ، كامنة فيها . غير مسيطرة ولا مستعلية عليها . فليست روحاً ، فضلا عن أن تكون « إلهاً » .

٥- سحر التشابه الجزئى (الأثر)

وهو ذلك النوع الذى يستخدم التشابه الصورى أو الجزئى ، أو غير ذلك من الملابسات فى نقل الأثر - الذى يحدثه الفاعل فى صورة الشخص أو فى قطعة منفصلة من شعره أو من ثيابه - إلى جسم صاحب الصورة أو صاحب الشعر أو صاحب (الأثر) وليكن (المنديل) على سبيل المثال. وقبل ذلك كان هذا النوع من السحر يعرف بامتيازه بخاصية التجاذب الشبهى بين الأشياء ، أو بالمشاركة الوجدانية Sympathy

وكل أنواع السحر هذه لا يقرها الدين الإسلامى ، على اعتبار أن علم الغيب من اختصاص الله سبحانه وتعالى لقوله « وعنده مفاتح الغيب

لا يعلمها إلا هو ،ويعلم ما فى البر والبحر ، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها، ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين » (الأنعام٥٩) وقوله تعالى« عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً »(الجن٢٦) ومن هنا فإن التنجيم والسحر عبارة عن مجموعة من الأكاذيب ، التى أكدها قول مأثور نصه « كذب المنجمون ولو صدقوا » وقوله تعالى « إن ما صنعوا كيد ساحر ولا يفلح الساحر حيث أتى » (طه ٦٩) .

وفى حديث متفق عليه يقول النبى صلى الله عليه وسلم باجتناب السبع الموبقات ، والتى منها الشرك بالله والسحر ... الحديث . وما رواه الإمام أحمد وابن حبان وأبو يعلى وغيرهم عن أبى موسى رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ثلاثة لا يدخلون الجنة : مدمن خمر ، وقاطع رحم ، ومصدق بالسحر» وروى البزار بإسناد جيد عن عمران ابن حصين رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ليس منا من تطير أو تطير له ، أو تكهن أو تكهن له ، أو سحر أو سحر له ، ومن أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد» وأخرج الطبرانى عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ثلاث من لم يكن فيه واحدة منهن فان الله تعالى يغفر له ما سوى ذلك لمن يشاء » ويروى مسلم فى صحيحه عن بعض أزواج النبى صلى الله عليه وسلم ، عن النبى عليه الصلاة والسلام أنه قال « من أتى عرافاً فسأله عن شىء فصدقه لم تقبل له صلاة أربعين يوما » وقال أيضاً « من أتى عرافا أو كاهنا فصدقه بما يقول،فقد كفر بما أنزل الله على محمد» وقوله أيضاً « من سحر فقد أشرك » (رواه النسائى) وبالإضافة إلى ذلك فقد رفض الرسول عليه الصلاة والسلام كافة التعليلات السحرية(١) .

---

(١) الأستاذ محمد المبارك : الإسلام والفكر العلمى : دار الفكر ، بيروت ١٣٩٨ صفحة ٢٤، ٣٥

وكان قد ظهر فى الأربعينيات من هذا القرن فى أوروبا نظرية طبية أقيمت على تجارب عدة استنبطوا منها أن لكل إنسان إشعاعا كهربيا خاصا. وهذا الإشعاع ينتقل إلى ما يتصل به من ملابس وأدوات وغيرها ، وكذلك إلى صورته وإلى البطاقة التى تحمل اسمه ... تماماً مثل العقاقير العلاجية التى يتميز كل منها باشعاع خاص به . ولذلك فإن مهارة الطبيب المعالج تقوم على مجرد إحداث التوازن والتكامل بين أشعة الجسم المريض وأشعة العلاج الذى يصفه له . وكان الأطباء الذين يمارسون هذا الأسلوب العلاجى الجديد يطلقون عليه « **فحص الأجسام بالأشعة** » Radioscopy والحساسية بالإشعاع . وواضح أنه علاج يمتاز ببعده عن فكرة الروح ، وإنما بالإيحاء(١) . ومن ثم لا علاقة له بالأوضاع الدينية ٥

ومع ذلك فقد امتزج السحر ، والسحر الضار ، والشعوذة(٢)-بمختلف ألوانه - بالدين ، حتى أنه يستحيل القول بأيهما أسبق من الآخر فى النشأة . وهذا الامتزاج بين السحر والدين أثار مشكلة علمية لدى المدرسة التى تبحث فى نشأة الدين ، حيث حدث جدل فيما إذا كان السحر هو المرحلة التى سبقت النشأة الأولى للدين فى تاريخ المجتمعات أو العكس . وهذا الامتزاج - من جهة أخرى - يفسر لنا أيضاً بعض المواقف التى يظهر فيها الدين محاربا للسحر ومتحديا له ، معاقبا ومكفرا لكل من يمارس السحر حينا ، ومستنداً إليه حيناً آخر . ومن هنا ينبغى - بصفة مبدئية - التفرقة بين الدين والسحر .

والسحر « طريقة تعاون الساحر على التحكم فى البيئة وضبط العلاقات الاجتماعية باستخدام وسيط لإنجاز هذه الأهداف . وهذا الوسيط

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقى : علم النفس الاجتماعى فى المجالات الإعلامية : مكتبة غريب ، القاهرة ١٩٧٩ .

(٢) Magic, Sorcery and witchcraft.

لا يمكن قياسه أو ضبطه ،(١) ومن عناصره الرئيسية الطقوس Rites والأدعية أو الطلاسم Spells التى تستخدم للمساعدة فى تحقيق أهدافه، والتى لا يمكن أيضاً أن تخضع للملاحظة الحسية(٢) . أى أن السحر عمل يقصد به التأثير على القوى الروحية للعمل وفق مشيئة الساحر ؛ فبالسحر يمكن للانسان تحريك الأرواح الخفية — أى أن الاستعانة بالروح هنا إستعانة استخدام وتسخير ، لا استعانة عبودية وتمجيد وتقديس ـ كما تعتقد الأقوام المتأخرة . ويضطرها أن تعمل حسب مشيئته وإرادته . والفكرة الأساسية التى يرتكز عليها السحر هى فكرة السببية Causality ولكنها ليست السببية العلمية التى تؤكد مثلا أن الأمطار ترجع إلى تسلط أشعة الشمس على أسطح البحار والمحيطات والأنهار ، فيتبخر منها الماء ويصعد إلى أعلى حيث تحمله الرياح إلى أن يصطدم بسطح بارد فيسقط مطراً ... وإنما السببية السحرية تتعلق بعالم غير مرئى هو عالم الأرواح ، حيث تكون العلاقات بين الأرواح الخفية بعضها والبعض ، وخفية بينها وبين مظاهر حياة الإنسان . ذلك أن أفراد المجتمعات القبلية يعتقدون أن الكوارث Misfortunes تحدث للإنسان إذا اضطربت علاقاته الروحية Moral مع قرينه His fellow (أى عفريته أو شيطانه) ويعتقد فى بعض هذه القبائل بأن هذه الاضطرابات الروحية تغضب الآلهة أو أرواح الأسلاف Ancesteral ghost فترسل إليهم الكوارث فى شكل أمراض كاسحة أو أوبئة زراعية أو الفيلة التى تقتل الناس(٣) ، وما إلى ذلك من الأسباب غير المفهومة لدى « إيفانز بريتشارد » ولدى كل ذى عقل ـ كما

---

(١) Magic is a method of supporting endeavour to control the environment and Social relationships by means where the connection of effort with achievement cannot be measured.

(٢) Magic is the employment of substances, rites and spells to achieve aims by means not under sensory observation and control.

(٣) Agent-Sickness, Crop-pest and elephant kiling a man.

هو الحال لدى قبائل الآزاندى فى السودان ـ الذين يهتمون فقط بمحاولة فهم : لماذا كارثة معينة تسبب الحزن لشخص معين ، ولا تسبب الحزن لشخص آخر ؟ يعيش معه فى نفس المكان والزمان . وعما إذا كانت تلك الكارثة يمكن أن تنسب إلى الأعمال الشريرة Evil-doing للمتخصص فى السحر الضار أو للمشعوذ(١) Witch.

والعمليات السحرية غايتها محاولة توجيه القوى الروحية وجهة تتفق مع أغراض الإنسان ، وأساس هذه العمليات هو فكرة التشابه والمماثلة ، فإذا حدثت حادثة ، أو وقع أمر تحت ظروف معينة ، فإن تكرار هذه الظروف بنفس الشروط سيؤدى إلى وقوع نفس الأمر . ولما كان هذا الوقوع ينسب عادة إلى أثر ـ أو إلى إرادة القوى الخفية ، فإن العملية السحرية الضرورية لوقوع هذا الأمر لا يمكن أن تعتمد فى أى وقت كان على ما لمظاهر الكون من نظام وقوانين . ولهذا تبدو عمليات السحر عجيبة وغريبة ، فالآزاندى — على سبيل المثال — عندما يرغبون فى إيذاء الآخرين ، فانهم يضعون أسماءهم فى المكان الذى يمكن أن يسبب لهم الألم فى آلة الكهانة Divinatory device وبذلك يتحقق لهم العـذاب . وهذا يؤكد العناصر الروحية فى معتقداتهم . ولذلك فانهم من أجل إشباع دوافعهم العدوانية يستخدمون السحر الضار والشعوذة . وكذلك فان السحرة إذا أرادو معاقبة أعدائهم أو إيذائهم ، فانهم يحرقون بعضاً من شعورهم أو يلقون بقطع من أظافرهم فى ماء النهر . ولشفاء بعض الأمراض يلفون المريض فى قماش أحمر اللون ، معتقدين أن هذا اللون يجلب له الشفاء . ولإسقاط المطر أو مايعرف فى الكتابات الأنثروبولوجية باسم « صنع المطر » Rain-making يقومون ببعض الطقوس الخاصة بالاستسقاء . فنى المجتمعات التقليدية والقبلية البسيطة تتأثر مختلف الأنشطة الانسانية بعوامل أخرى قد

---

(١) Pritchard, E. : Witch craft, oracles and Magic Among the Azande. O.U.P. London, 1937, pp. 388 — 395.

تبدو من وجهة نظر الإنسان المتحضر بعيدة كل البعد عن تلك الأنشطة . ومن أهم تلك الأنشطة : النشاط الاقتصادى ، فكثير من مظاهر الحياة الاقتصادية تصطبغ بصبغة دينية أو سحرية ، بمعنى أنها أعمال أو أنشطة يدخلها الكثير من العناصر الغيبية المتعلقة بالآلهة وبالأرواح وبالتواتم Totems ولا سيا لدى الشعوب النيلية فى أفريقيا . وهو النظام الذى يعرف باسم « شيخ الأرض » وهو من الرؤساء الدينيين الذين يتمتعون بقوة روحية خارقة ، وبمكانة دينية عالية ، كما يشرف على توزيع الأرض فى كل موسم زراعى بين مختلف العائلات التى يحق لها زراعة تلك الأراضى . كما أنه يقوم بالصلوات والطقوس والأدعية قبل البدء فى زراعة الأرض ، حتى يضمن إبعاد الآفات الزراعية ، ويضمن غزارة الإنتاج ، حتى أن هذه الشعوب تعتقد أن زراعة الأرض بدون الرجوع إلى « شيخهم » هذا ، وبدون القيام بالطقوس والمراسم لن يؤدى فقط إلى انخفاض الإنتاج الزراعى ، وإنما إلى هلاك الزراعة أصلا ... وبنفس الأسلوب نجد أن بعض الزعماء الروحيين والدينيين فى تلك المجتمعات القبلية ذاتها ، وفى بعض المجتمعات النيلية الحامية فى شرق أفريقيا، والذين يعرفون بصفة عامة باسم « صانعى الأمطار » ... ووظيفة « صانع المطر » هى « القيام أصلا بالصلوات والأدعية الخاصة بالاستسقاء(١) ، من أجل استنزال المطر فى سنوات الجدب ، ولذلك تعتبر وظيفته من أهم الوظائف المكملة للحياة الاقتصادية لدى هذه الشعوب(٢) .

وهذه الطقوس يمكن أن توصف بأنها دينية ، إذا كان الناظر إليها ينتمى مثلا إلى مجتمع إسلامى ، أو إلى ثقافة إسلامية ، فمثله خليق به أن

---

(١) هذه الصلاه تختلف كليا وجزئيا عن صلاة الإستسقاء فى الإسلام من حيث الهدف والموضوع :

(٢) Seligman, C. G. and Brenda, Z. : Pegan Tribes of the Nilotic Sudan. Routledge and Kegan Paul. London, 1932, pp. 200, 281 — 286, 326 — 334 and 398 — 404.

ينظر إلى الاستسقاء على أنه جزء من النسق System الديني ، الذى يعتبره كذلك فى مجتمعه الخاص الذى يشكل الإطار المرجعي بالنسبة له . أما إذا كان الناظر إليها ينتمى إلى مجتمع أوروبى ، فانه سيلاحظ أن جانباً كبيراً من الطقوس التى تمارس بهذا الخصوص ليست سوى محاكاة لسقوط المطر الطبيعى ، مثلما يحدث فى بعض المجتمعات الأفريقية ، حين يجتمع الناس ويسكبون قدراً من الماء فى « غربال » فيسقط منه الماء على شكل قطرات المطر ، فيهرعون إلى منازلهم للاحتماء بها من هذا المطر . . . ومن ثم فانه ينظر إلى هذا الأمر على أنه من الأعمال السحرية . وإذا رجع هذا أو ذاك الى أفراد المجتمعات المتأخرة أنفسهم ، الذين يمارسون هذه الطقوس ، فقد يجدا أن وجهة نظرهما تختلف عن وجهة نظر الآخرين .

هذا ومن خصائص السحر ما يلى :

١- من خصائص السحر إدعاء القدرة على إرغام عالم مافوق الطبيعة أو عالم الغيبيات على تحقيق مطالب الساحر ، ولا تخفق الممارسات السحرية فى تحقيق الغايات المرجوة إلا نتيجة لارتكاب خطأ ما أثناء ممارسة تلك الطقوس ، أو نتيجة لوجود سحر آخر مضاد أقوى مفعولا ، بينما الدين لا يحقق الأهداف المرجوة فى كل الأحوال ، حيث يقتصر الأمر على مجرد قيام المتدين بالتضرع والابتهال إلى الله ، ثم يترك لله تعالى الأمر من قبل ومن بعد ، دون أن يقوم بعمل إيجابى لتحقيق مطالبه .

٢- ليس للسحر ، طبقاً لوجهة نظر « دوركايم » وطبقاً للواقع ، كنيسة أو مسجد ، بمعنى أن الطقوس والممارسات السحرية لا يمكن القيام بها على مستوى الجماعة ، كما هو الحال بالنسبة للشعائر الدينية بل إن كثيراً منها يمارس — فى الغالب — فى الخفاء ، وقد لا يكون لها أى مظهر اجتماعى على الإطلاق .

٣ - يعتمد السحر على عبارات وتعاويذ وصيغ ، كثيراً ما لاتكون مفهومة حتى للأشخاص الذين يستخدمونها ، وذلك بعكس

الدين الذى يستخدم اللغة العادية السائدة فى المجتمع ، على حين أن الصيغ والعبادات التى يرددها عالم الدين تكون مفهومة فى أغلب الأحوال لكل المتعبدين وله أيضاً .

٤ ـ يؤلف السحرة جماعة فرعية منعزلة بعكس رجال الدين الذين يندمجون بالكامل فى الجماعة أو المجتمع المحلى أو المجتمع . كما أن نظرة المجتمع إلى السحرة تختلف اختلافاً كبيراً عن نظرته إلى علماء الدين ، إذ يعتبرهم أقل منه مكانة ، وأدنى فى المرتبة الاجتماعية ، حتى وإن كانوا يسخرون سحرهم لصالح الجماعة كلها .

٥ ـ لا يعترف المجتمع بوظيفة الساحر ولا يقرها ، بينما يعترف بوظيفة عالم الدين .

أنواع السحر :

للسحر ألوان وأنواع ، ومن أنواعه :

١ ـ السحر غير الضار أو السحر الأبيض White Magic

وهو الذى ينقسم إلى ثلاثة أنواع فرعية ، فهو السحر الذى يستهدف من ورائه : إما جلب المنفعة ، أو إيقاع الضرر بالآخرين ، أو إبطال سحر الآخرين ... ففى جزر « التروبرياند » كما يقول « مالينوفسكى » يمارس الزارع ما يعرف باسم « سحر الحدائق » أو « سحر الزراعة » حتى لا يضمن زيادة غلة الحقول فحسب ، وإنما ـ أيضاً ـ زيادة حجم الدرنة الواحدة من نبات « اليام » الذى يهتمون بزراعته هناك حتى يتباهى بذلك على غيره. ومن أجل ذلك يمارس نوعاً آخر من السحر بهدف إفساد زراعة غيره من المزارعين الذين ينافسونه . وبجوار هذين النوعين من السحر ، يمارس كل منهم نوعاً ثالثاً لإبطال سحر المزارع الآخر(١) .

---

(١) Malinowski, B. : Argonauts of the western Pacitic. Routledge and Kegan Paul, London, 1950.

ومن أنواع السحر غير الضار ما يعرف بالسحر العقابى الذى يمارس بأمر رئيس الأقليم أو القبيلة التى ينتمى إليها المتهم . ويتم تحت إشراف المجتمع وباعتراف منه ، على عكس الحال بالنسبة للسحر الأسود أوالشعوذة التى تمارس فى الخفاء . ولذلك يعتبر السحر العقابى جزاء من الجزاءات القانونية المعترف بها ، كما أنه يحقق بالتالى هدفاً اجتماعياً محدداً . وبذلك يصبح–على حد قول «إيفانز بريتشارد» الذى تناول هذا الموضوع بالدراسة– (أشرف أو أرقى أنواع السحر) فهو يقوم بدور القاضى كما أنه يبحث عن الجانى بأساليب غير منظورة Unobservable means ومن المحتم أن يصل إليه ويقتله مهما بعد مكانه At a distance حتى ولو كان المجتمع نفسه لا يعرف مكانه . ومن ثم فان قبائل الآزاندى تلجأ إلى هذا السحر بصفة عامة عندما يكون المذنب –وبخاصة القاتل– مجهولا ، وحين تنقصهم الشواهد والأدلة . غير أن السحر العقابى ، لا يقوم بهذا الدور ، إلا إذا كانت هناك قضية عادلة ، وإلا فانه يرتد إلى صدر صاحبه فيقتله .

وفى حالة ما إذا أطلق الفرد السحر العقابى من عقاله ليصل إلى الجانى ثم تحدث مصالحة بين الطرفين المتنازعين، فان المجنى عليه يحرص على إبطال سحره حتى لا يرتد إليه هو نفسه حين لا يجد شخصاً مذنباً « يوقع عليه العقاب » (١) ومعنى ذلك أن القوى الغيبية التى يلجأ إليها الفرد أو المجتمع لتوقيع العقوبة على الأشخاص الخارجين على أنماط السلوك المحددة وعلى القوانين السائدة فيه ليست قوى عمياء . وإنما هى فى الأغلب قوى عاقلة إلى حد كبير ، تعرف كيف تبحث عن الجانى وتوقع عليه العقوبة المناسبة ، كما ترتد الى صدر صاحبها إذا كان ظالما .

ومثل هذا السحر يستخدمه الإنسان أيضاً عند المرض والرغبة فى الشفاء ، وعند الاحتياج الى المال فى حالة الفقر ، وعند الرغبة فى السيطرة على الآخرين وجعلهم يسيرون الى حيث يريد . وهو سحر يعتمد على

---

(١) Pritchard, E. : Op. Cit., pp. 388 — 395.

الأسباب الطبيعية ، وهو أبيض لأن أهدافه – من وجهة نظر المتأخرين – خيرة وغير ضارة .

٢ – السحر الأسود Black magic أو السحر الضار Sorcery أو الشعوذة وهو الذى يمارسه المتخصص فى السحر الضار لإيقاع الأذى بالآخرين ، حيث يستطيع – كما يؤكد ذلك «إيفانز بريتشارد» – إيقاع الضرر بالآخرين بدون الهجوم عليهم Assaulting بصورة مباشرة ، وإنما عن طريق استخدام مشاعره الشريرة Vicious feeling فى ذلك . ويؤكد «هويبل» أن من أهم الوسائل الغيبية اللجوء الى إستنزال اللعنات واستخدام التنبؤ والعرافة للتعرف على الجناة . ذلك أن الأرواح الخفية تعرف الحقيقة نظراً لما تتمتع به من قوى خارقة . وإذا أفلح المتخصص فى السحر الضار فى استرضائها أو إستمالتها إلى جانبه ، فانه يستطيع أن يستعين بها ، بل وأن يسخرها فى الكشف عن الأشخاص الخارجين على القانون وعلى الأنماط السلوكية الإيجابية ، وعلى القيم الخلقية العامة ، وفى أن تحكم حكماً عادلا فى قضاياه. وفى الغالب يكون عقابها نافذاً وفعالا وقاطعاً بصورة مباشرة . إلا أن إساءة استخدام هذه القوة الغيبية عن طريق السحر كثيراً ما يعود على الساحر نفسه بالضرر إن لم يكن الحق فى جانبه . ففى مثل هذه الأحوال تتصرف الآلهة أو الأرواح إذن على أنها مصدر القانون وأداته فى نفس الوقت(١) . فكثيراً ما تحدث الكوارث فى بعض قبائل أفريقيا ، كما لو كانت بمثابة نوع من التوبيخ الموجه من أرواح الأسلاف أو الآلهة Gods إلى ممارسى السحر أنفسهم عندما يخطئون .

ومن أنواعه أيضاً وضع أسماء الأشخاص المطلوب إيقاع الأذى بهم فى « آلة الكهانة » التى تحدثنا عنها من قبل . . . بل إنه يعتقد أن من القدرات الفطرية للشخص ، القدرة على إيقاع الأذى بالآخرين بوسائل

---

(١) Hoeble, E.A. : The Law of Primitive man. Harvard, U.P., N.Y., 1954, pp. 26 — 65.

غير منظورة ، وفى أى مكان يكونون . ولكن فى كثير من الأحيان تكون هذه القدرة كامنة Cool لدى الفرد ولا يشعر بها إلا إذا حركتها دوافعه العدوانية . . . ومن أنواع هذه الدوافع العدوانية : الحسد ، الكراهية ، الحقد ، الطمع ، والغضب(١) . وهى كلها من المشاعر الشريرة التى تشكل القدرة على ممارسة الشعوذة لدى الفرد . فكل شخص يعتقد أن بداخله مجموعة من العلاقات الاجتماعية(٢) التى ترسم له كيفية ممارسة الشعوذة والسحر الضار . هذا وقد ساوى « إيفانز بريتشارد » بين السحر الضار والشعوذة . وعرف السحر الضار أو الشعوذة بأنه استخدام الأساليب السحرية الشريرة فى إيذاء الآخرين .

وسواء أكان السحر الذى يمارس من النوع المفيد (سحر الزراعة) أو من النوع الأسود ، فكثيراً ما يفشل العلماء فى التمييز بين ما هو دين وما هو سحر أبيض ؟ ذلك لأن الطقوس فى الدين وفى السحر الأبيض تقام جماعياً وعلنيا ، وتحت إشراف بعض رجال الدين . . . قبل موسم الزراعة ، ويشترك فيها المجتمع كله أيضاً ، ما عدا فى حالة السحر الأسود حيث ينفرد الساحر بسحره ، ويمارسه بعيداً عن الآخرين ، لأنه يعتمد على أساليب روحانية وشيطانية بصفة خاصة لتحقيق مآرب الساحر Magician ولذلك يوصف أو يعرف بفن الشعوذة Black Art وذلك النوع هو الذى ينصرف إليه اسم السحر عند إطلاقه . وهو الذى لا يشتبه جنسه مع الأعمال الدينية . لأن الأصل فى الشعائر الدينية أن تؤدى فى جماعة . وأن الفكرة الدينية تؤلف بين معتنقيها فى وحدة معنوية — والسحر الأسود ليس كذلك — فهو — كما قدمنا — عمل فردى سرى ، فضلا عن أنه — فى الغالب — ينتهك حرمة المقدسات الدينية ، أو يعكس أوضاعها . وذلك هو وجه التباين بين حقيقة الدين وحقيقة السحر ، كما يرى « دوركايم » ومدرسته .

---

(١) Envy, hatred, malice, greed and anger.

(٢) Quarrelsome Social relations.

غير أن الباحث المدقق يستطيع أن يميز فى الطقوس والأدعية أنواعاً مختلفة من السلوك الاجتماعى ، بالرغم من أن الدين والسحر يتعلقان بعالم الغيبيات ، ويستعينان بالكائنات الروحية والقوى الخفية ، ويستمدان منها العون والتوفيق والطمأنينة وراحة البال(١) :

هذا ويرفض الدين الإسلامى السحر كله ويعتبره إفكا ، حيث يقول سبحانه وتعالى « وقال موسى يا فرعون إنى رسول من رب العالمين . حقيق على ألا أقول على الله إلا الحق ، قد جئتكم ببينة من ربكم ، فأرسل معى بنى إسرائيل . قال إن كنت جئت بآية ، فأت بها إن كنت من الصادقين ، فألقى عصاه فإذا هى ثعبان مبين . ونزع يده فإذا هى بيضاء للناظرين . قال الملأ من قوم فرعون إن هذا لساحر عليم . يريد أن يخرجكم من أرضكم فماذا تأمرون . قالوا أرجه وأخاه وأرسل فى المدائن حاشرين . يأتوك بكل ساحر عليم . وجاء السحرة فرعون ، قالوا إن لنا لأجراً إن كنا نحن الغالبين . قال : نعم ، وإنكم لمن المقربين . قالوا : يا موسى إما أن تلقى ، وإما أن نكون نحن الملقين . قال : ألقوا ، فلما ألقوا سحروا أعين الناس واسترهبوهم ، وجاءوا بسحر عظيم . وأوحينا إلى موسى أن ألق عصاك ، فإذا هى تلقف ما يأفكون . فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون . فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين . وألقى السحرة ساجدين . قالوا آمنا برب العالمين . رب موسى وهارون » ، (الأعراف ١٠٤ — ١٢٢) . ولذلك فان السحر فى الإسلام من الأعمال المحرمة ، فضلا عن مجانبته للفلاح لقوله تعالى فى آية أخرى « وألق ما فى يمينك تلقف ما صنعوا ، إنما صنعوا كيد ساحر ولا يفلح الساحر حيث أتى » (طه ٦٩) بينما السحر الذى جاء به سحرة فرعون هو سحر لأعين الناس فحسب .

---

(١) Titiev, M. : «A fresh approach to the problem of magic and religion.» South Western Journal of Anthropology, Vol. XVI, 1960, pp. 202 — 203, Firth, R.: Human Types. Mentor Books, N.Y., 1958, pp. 125—128.

الفرق بين الدين والسحر :

١ ـ **الدين عمل جماعي لا يخلو منه مجتمع من المجتمعات ، وكذلك** السحر غير الضار أو السحر الأبيض ، على حين أن السحر الأسود تنفر منه كل المجتمعات ، بل وتحاربه ، كما أنه عمل فردي وسري .

٢ ـ **الدين سلوك جماهيري يفتح أبوابه لجميع أفراد المجتمع بدون إستثناء ، بل كثيرا ما يفرض الدين على أفراد المجتمع فرضاً** ، بعكس السحر الذي يستخدمه من يشاء فحسب ، ويحرص كل من يعرف أسراره على احتكارها في أضيق نطاق ، باعتبار مثل هذا السحر من وسائل الثراء السريعة ، فضلا عن تمكينه للسحرة من التحكم والسيطرة على من يلجأون إليهم طلباً للمساعدة ، بل وعلى بعض الأرواح في بعض الأحيان .

٣ ـ **أهداف الدين هي الخير العام وتحقيق المثل العليا ، وتدعيم القيم الاجتماعية ، الإيجابية وما إلى ذلك** ، بينما أهداف السحر ـ في الغالب ـ يقصد بها إيقاع الأذى والضرر بخصم أو بعدو ... إلخ .

٤ ـ **كلما ارتقى المستوى الثقافي للمجتمع ابتعد كثيراً عن الممارسات والطقوس السحرية** ، ذلك أن المجتمعات المتخلفة هي التي تحرص على التمسك بالعقائد السحرية لاستدرار عطف القوى الغيبية في محاولة تسخير البيئة الطبيعية بطرق غير علمية لتستجيب لمطالبهم . ومن مظاهر ذلك مختلف الطقوس السحرية التي تلجأ إليها الجماعات التي تصيبها مجاعة أو وباء أو قحط ، بعكس الحال في المجتمعات التي وصلت إلى المستوى التكنولوجي الإليكتروني .

٥ ـ **الأديان مجموعة متماسكة من العقائد والعبادات** ، ومع ذلك تنطوي بعضها باستثناء الإسلام على رواسب من عقائد قديمة يطلق عليها العقائد الشعبية الدارجة . وهي أساليب شعبية تتصل بالتفاؤل والتشاؤم وبطقوس الأفراح والمآتم ، وكلها موروثة عن السلف . . . بينما السحر كله رواسب قديمة .

٦ – الدين يتعلق بالأرواح المشخصة كالتوائم وأرواح الموتى وأرواح الأجداد ، والجن والعفاريت (الشياطين) والآلهة المقدسة ، وما إلى ذلك من الموجودات المقدسة ، بينما السحر يتعلق بأرواح مبهمة غير معروفة ، وإن كانت مظاهرها تبدو أحياناً فى الطب الشعبى ، وفى الأشياء المحرم لمسها وفى التمائم . وهى مظاهر عملية لها فائدتها فى حياة الإنسان الجارية ، فهى نفعية ، شخصية ، ويؤديها رجال معينون – ولا تشترك النساء إلا فى السحر الأسود فقط – مع هؤلاء الرجال السحرة . على حين أن الدين يتعلق بإرضاء الضمير الجمعى ، فهو مظهر جمعى ، ويؤديه كل أفراد البطون والعشائر والمجتمعات معاً ، وليس هو من احتكار واحد منهم . وإنما هو للجميع بدون استثناء ، ويتمثل فى احترام السنن الاجتماعية (العادات والأعراف والتقاليد)(١) وما إليها .

وأخيراً – وليس آخرا – فإن السحر ، والسحر الضار والشعوذة ظواهر ثلاثة من العقائد والممارسات المعقدة المتساندة Interdependent Complex المنتشرة فى مختلف المجتمعات القبلية أكثر من انتشارها فى المجتمعات الصناعية. ولهذا السحر بأنواعه هذه طقوس وأدعية تستخدم لتحقيق أهدافه ، وهى وسائل لا تخضع للملاحظة أو للضبط الحسى Sensory ، وبالإضافة إلى النماذج السحرية التى قدمناها من دراسات الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع ، فإن الدراسات الحديثة ترتكز على فاعلى الشر Wrongdoers الذين يستخدمهم المشعوذون والمتخصصون فى السحر الضار من خلال أبعاده الروحية والاجتماعية ، كما تحدث فى كل قبيلة . وكذلك ترتكز على مبررات الشعوذة وتحليلها داخل دائرة نمو الأسرة ، البدنات Lineages والقرى ، مما يشاهد كجزء من عملية تاريخية تحتوى

---

(١) أستاذنا الدكتور عبد العزيز عزت : أهم نظم الجماعات المتأخرة : مطبعة دار التأليف ، القاهرة ١٩٥٦ صفحة ١٠٦

على علاقات مجموعة كاملة من الأشخاص ، ولا تحدث كعلاقات ثنائية(١) Dyadic relations

والخلاصة أن هناك فروقاً محددة لخضوع المتدين للدين ، وخضوع الساحر للسحر ، تتمثل فى مجموعة الصفات التى يحدد بها المتدين موضوع خضوعه ومناط تقديسه ، ويميزه بها عن سائر الأشياء التى يعظمها ويخضع لسلطانها .

وعلى سبيل المثال فإن كل سكان المملكة العربية السعودية يقدسون معنى الشرف ، العرض ، الحرية ، والكرامة ، وما إلى ذلك من المعانى الإنسانية النبيلة . وكلهم يشعرون بالخضوع والطاعة القهرية لقوانين الكون وسننه الثابتة التى لا يستطيع واحد منهم — أو من غيرهم — أن ينقضها أو يبدلها .

غير أن الشىء الذى يقدسه الإنسان السعودى — أو المسلم بصفة عامة — ليس من جنس تلك المعانى العقلية المجردة ، وليس من قبيل التصورات الشائعة المبهمة . ذلك أن المتدين المسلم يهدف بتقديسه إلى حقيقة خارجة عن نطاق الأذهان ، وإن كانت الأذهان تستطيع التعبير عنها . وهى فى هذا التعبير تسير إلى ذات مستقلة ، قائمة بنفسها ، ليست مجرد عرض من الأعراض ، أو لقب من الألقاب . هكذا ينفصل — منذ البداية — موضوع العقيدة الدينية عن هذا الضرب من المعانى المقدسة ، على اعتبار أن الصلة بين المقدس (بتشديد الدال المكسورة) والمقدس (بتشديد الدال المفتوحة) عند المتدينين هى قبل كل شىء — صلة بين ذات وذات — لا بين ذات وفكرة ميتافيزيقية أو تجريدية : وذلك مع مراعاة أن هذا التقديس ليس تقديساً لذات أيا كانت . وإنما هو تقديس لذات لها صفات خاصة . وأهم خصائصها أنها ليست مما يقع

(١) Mitchell, G.D. : Dictionary of Sociology. Routledge and Kegan Paul. London, 1968, p. 110.

عليه حس المتدين ، ولا مما يدخل فى دائرة مشاهداته . وإنما هى شىء غيبى لا يدركه إلا بعقله ووجدانه ، وعلى ذلك تتميز العقيدة الدينية بخاصية « الإيمان بالغيب » أى بما وراء الطبيعة .

ونسارع بالقول بأن « الغيب » الذى تؤمن الأديان السماوية بوجوده من وراء الطبيعة ، ليس من جنس هذه الطبيعة المادية المنفعلة ، بل هو شىء ذو قوة فعالة مؤثرة ، وله أسلوب فى تصرفاته متباين مع الطرائق التى تؤثر بها المادة فيما حولها ، على اعتبار أن هذه المواد يصدر عنها أثرها دون شعور منها ، ولا اختيار لها فى صدوره . على حين أن القوة التى يخضع لها المتدين ، فإنه يفهمها على أنها قوة عاقلة تقصد ما تفعل ، وتتصرف بمحض إرادتها ومشيئتها . فالحديد المصهور — على سبيل المثال ودون إرادة منه — يلسع ، بل ويحرق يد من يلمسه . ولكن النار لم تحرق إبراهيم عليه السلام بأمر الله .

وهذه القوة العاقلة المدبرة فى نظر المتدينين من المسلمين ليست قوة منطوية على نفسها ، منعزلة عن العالم ، بل يرى أن لها اتصالاً معنوياً به وبالناس ، تسمع نجواهم وتصغى لشكاواهم وتعنى بآلامهم وبآمالهم. وتستطيع إن شاءت أن تكشف عنهم ما يدعونها إليه .

هذا ومن المعروف أن كل إيمان بقوة غيبية روحية ، أو كل اتجاه أو تضرع إلى تلك القوة ، لا يدخل صاحبه فى جماعة المتدينين . ذلك أن موقف العالم الروحانى فى مناجاته للأرواح ، ليس أحق باسم التدين من موقف أخيه العالم الطبيعى لدى الأشباح ، وإن كان قد يشتبه الأمر بينه وبين المتدين فى عباداته ، من حيث اتصال كل منهما بقوة خفية ، يستلهمها ويلتمس عونها ، إلا أنه ، على الرغم من الاشتراك فى جنس هذه الصلة ، فإنهما مختلفان اختلافاً كلياً . ذلك أن القوى السرية التى يدعوها الساحر أو الكاهن أو مناجى الأرواح ، لا تقع صورتها فى أخيلتهم على أنها شىء يعلوهم فيتطاولون إليه ، بل على أنها قرن ينازلونه ، أو قرين يخادنونه .

وقد يرون لأنفسهم من العلو والسلطان على تلك القوى — بوسائلهم الخاصة — ما يستطيعون به أن يقتنصوها ويخضعوها لأوامرهم ، ويسخروها لرغباتهم .. إلخ . كما يسخر الكيميائى عناصر الطبيعة المادية لمآربه . . . أما المتدين أو العابد ، فإنه يقف من معبوده موقف الخاضع المتواضع ، الساعي فى رضى سيده ، المشفق من غضبه وسخطه ، ومعنى ذلك أن يخضع هو لها ، ولا تخضع هى له .

ترى ... هل ما بين الدين والسحر — بعد كل ذلك — شعرة واهية كما يتوهم البعض؟

الفصل الثامن

فى تحديد مفاهيم الاجتماع الدينى

تعتمد الدراسة فى هذا الفصل على تناوله غالبية مفاهيم علم الاجتماع الدينى بالتحديد أو التعريف الإجرائى ، بالصورة التى تساعد الطلاب والقراء غير المتخصصين على الإحاطة بمحتوى هذا الكتاب .

١ – علم الاجتماع الدينى(١) : Sociology of Religion

لقد تعددت تعاريف علم الاجتماع الدينى ، وبالتالى مجالات دراساته نتيجة اتساع منطقة نفوذ هذا العلم الجديد منهجا والقديم تاريخياً وموضوعاً ، وعدم تحديدها بدقة . وعلى سبيل المثال فقد عرف « واش »(٢) ميدان علم الاجتماع الدينى بأنه العلم الذى يدرس العلاقات المتبادلة وصور التفاعل بين الدين والمجتمع . كما اعتبر للدوافع الدينية والأفكار والنظم ، من الأمور التى تؤثر وتتأثر بالقوى الاجتماعية والتنظيم الاجتماعى والتدرج الطبقى ... اعتبر كل هذا بمثابة افتراض – وليس تحديداً نهائيا – لمجال الدراسة فى علم الاجتماع الدينى (٣) .

ومن الأمثلة الأخرى ، التعريف الذى اقترحه « نوتنجهام » Nottingham ومبناه أن عالم الاجتماع للدينى يهتم بدراسة الدين كمظهر لسلوك الجماعة ،

---

(١) دائرة المعارف الدولية للعلوم الاجتماعية مجلد ١٣ صفحة ٤٠٦

(٢) Wach, A. : Sociology of Religion. University press of Chicago. N.Y., 1943, pp. 11 — 205.

(٣) Yinger, J. M. : Religion, Society and the Individual. N.Y., 1957.

والأدوار التي لعبتها الديانات على مر العصور(١) .

أما « ينجر » Yinger فقد ذهب إلى أن « علم الاجتماع الديني هو الدراسة العلمية لتأثير المجتمع والثقافة والشخصية في الدين ... كما يدرس تأثير الدين في المجتمع والثقافة والشخصية »(٢) . وقد أوضح « ينجر » في مؤلف آخر له صدر سنة ١٩٧٠م،أوضح الاهتمامات الأساسية لعلم الاجتماع الديني ، وهي : دراسة مقاييس السلوك الديني ، وعلاقة تلك المقاييس بالدين وبالأخلاق Morals وبالشخصية Character وكذلك موقف الدين من الجانبين الغيبي والمرئي Perspective في المجتمع . كما يتناول الحاجات الفردية Individual needs وعلاقتها بالدين وبالثقافة وبالمجتمع ، فضلا عن دراسة تفاعل الدين بطقوسه وشعائره مع الفرق والطوائف الدينية والحركات العلمانية ، وبعض الطرق المعاصرة للخلاص Salvation فضلا عن دراسة موقف الدين من التمايز أو التمييز Differentiation الاجتماعي ،والتمايز الديني ، ومكانة الأقليات ، والمنظمات الدينية ، واستجابة هذه المنظمات لمتطلبات النمو الاقتصادي والتغير الديني Religious change والحروب ، والجوانب المتصلة بدور العبادة ، وبالسياسة وبالدولة(٣) .

٢- عبادة الأسلاف : (٤) Ansctor worship

وهي إحدى العبادات التي كانت سائدة في بعض المجتمعات البدائية، ولا سيما في كل من الصين وداهومي . وهي تقوم على الاعتقاد بأن أرواح الموتى من الأجداد يمكن أن تؤثر في مجرى حياة الأفراد من الأحفاد .

---

(١) Nottingham, A. : Religion and Society. N.Y., 1957.

(٢) Yinger, J. M. : Sociology of Religion. The Scientific study of Religion. Obriln college, Collier macmillan international, inc., N.Y., 1970.

(٣) معجم العلوم الاجتماعية لنخبةمن الأساتذة المصريين والعرب باشراف الأستاذ الدكتور إبراهيم بيومي مدكور . الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة ١٩٧٥

(٤) دائرة المعارف الدولية للعلوم الاجتماعية ، مجلد ١٣ صفحات ٣٩٨-٤٢٨

وتهدف هذه العبادة إلى كسب ود الأجداد ليعملوا على رعاية وحماية ومعاونة الأفراد والجماعة ككل . وقد استخدم الأنثربولوجيون هذا « المفهوم » ، ومازال معظمهم يستخدمونه حتى يومنا هذا . وقد وجه و« فريزر » Frazer ومعاصروه اهتماماً خاصاً بدراسة هذه العبادة من حيث نشأتها وتطورها . وأعطاها نفس الاهتمام كل من « لوى » R. Lowie و« واليس » D. wallis وعملوا على تتبعها فى أنحاء متفرقة من العالم . وفى الوقت الحاضر يرى كثير من البحاث ضرورة دراسة ظاهرة عبادة الأسلاف بالرجوع إلى كل مجتمع من المجتمعات التى تسودها هذه الديانة على حدة ، وفى ضوء الثقافة السائدة فى كل مجتمع .

وتؤكد الدراسات الأنثربولوجية الحديثة وجود مثل هذه العبادة لدى بعض الجماعات المتأخرة ، ولاسيما قبائل السودان النيلية . ذلك أن من أهم ما يميز الحياة الدينية عند « الشلك » عبادة أرواح أجدادهم الموتى . وفى مقدمتهم عبادة روح أول ملوكهم وكان يسمى « نياكانج » الذى توجد روحه فى المعبد الكبير فى « أكورا » ولايدخل الشخص العادى إلى هذا المعبد ، إلا بعد المرور ببعض الطقوس الخاصة . وإلى تلك الروح تقدم القرابين والأضاحى من الأبقار والماشية .

وهناك دراسات أخرى تؤكد أنهم يختصون بعض أرواح موتاهم — بجوار أرواح ملوكهم — بالعبادة ، وربما يعبدون كل أرواح الموتى . إذ يعتقدون أن هذه الأرواح تسكن القبور ، وتحوم حولها ، وتوقع الضرر بالأقرباء ، ولاسيا إذا توفى أحد أفراد العائلة وهو غاضب على أفرادها الأحياء . ومن هنا تراهم يقدمون « بشاير » المحاصيل الزراعية والحيوانية إلى قبور الموتى ، كما يذبحون بقرة ويدفنون جزءاً من لحومها فى القبر كنوع من « القربان » للذين يعيشون فى العالم الآخر(١) .

(١) معجم العلوم الاجتماعية : الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة ١٩٧٥ صفحة ٣٨٣

٣- الأنيميزم - أو - المبدأ الحيوى Animism

لعل أول من أشار إلى هذا المبدأ هو « إدوارد تايلور » Taylor فى كتابه بعنوان « الثقافة البدائية » Primitive culture والذى صدر سنة ١٨٧١، ولذلك تنسب « النظرية الحيوية » إليه ، حيث اعتبرها جزءاً من نظرية عامة فى « الدين البدائى » تقوم على تفسير محاولة بعض الشعوب ، إضفاء الوجود الروحى على النباتات والحيوانات والأشياء . ويرجع ذلك إلى ما استشعره الانسان القديم من حاجة ملحة إلى تفسير الأحلام ، والنوم، والموت ، وما إلى ذلك مما لم يكن مفهوما أو مدركا يومئذ .

وقد تناول « ماريت » هذه النظرية بالتعـــديل فى كتابه بعنوان « أعتاب الدين »(١) حيث ذكر أن الإنسان البدائى تصيبه الدهشة ويعتريه الخوف ، وقد يصاب بالذهول من رؤية الظواهر الطبيعية ولاسيما غير المألوف منها مثل البراكين والفيضانات ... الأمر الذى جعله يضفى عليها قوة روحية .

ومما تجدر الإشارة إليه أن فكرة « المبدأ الحيوى » تختلف عن فكرة « المانا » Mana التى تتميز عن القوى الطبيعية ، إذ تعمل من أجل الخير والشر معاً ، كما تعمل على زيادة المحاصيل الزراعية والحيوانية ، فضلا عن زيادة إنجاب الأطفال(٢) .

وهذه الفكرة اعتبرها كل من « دوركايم» و«ليفى برول » غير علمية لعدم خضوعها لمنطق العقل ، ولم تجد لها من مؤيد سوى « هربرت سبنسر» الذى اعتبرها ظاهرة عامة فى المجتمع الإنسانى .

---

(١) The Threshold of Religion. London, 1914.

(٢) The Encyclopedia Americana. International edition. copyright, 1979, by Americana cooperation.

٤ – معتقد Belief :

حكم أو رأى أو اتجاه يتعلق بالواقع الاجتماعى ، حيث يعتنقه الفرد باعتباره صحيحاً ويلاحظ هنا اختلاف مفهوم المعتقد عن مفهوم القيمة Value التى تعرف بأنها « نسق شبه مقنن Standardized يستخدمه الفرد فى قياس وتقدير المواقف الاجتماعية »(١) . وعلى ذلك فإن :

– القيمة تتصل بما يعتبره الفرد مرغوبا فيه أو مرغوباً عنه .

– بينما المعتقد حكم صادق وواقعى(٢)

ويعتمد تحديد المعتقد – بالإضافة إلى ذلك – على الملاحظة الإمبيريقية ، والمنطق ، وكذلك على التقاليد والإيمان ، وما إلى ذلك . وبذلك يمكننا الحديث عن المعتقدات العلمية . وعلى ذلك فإن المعتقدات تشكل البناء الأساسى لتصور الفرد للعالم « البناء المعرفى » كما تشكل الإطار الذى يفهم به محتوى وأبعاد مدركاته الذاتية .

ومن جهة أخرى فإن المعتقد يشار إليه باعتباره حكما يتناول الواقع ، كما يرتكز إلى حد ما على الإيمان . وبهذا التحديد فإن العبارات المشتقة من ملاحظات واقعية فقط لا تدخل فى إطار المعتقدات ولا سيما الدينية منها .

٥ – عبادة Cult :

ولهذا المصطلح ثلاث استخدامات هى :

– يعرف بعض علماء الأنثربولوجيا العبادة بأنها « محصلة النظم الدينية فى المجتمع ، ولا سيما فى المجتمعات المتأخرة . فقد استخدم كل من

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقى : علم النفس الاجتماعى فى المجالات الإعلامية ؛ مكتبة غريب ، القاهرة ١٩٧٩

(٢) Definition of belief. A belief is any simple position, Conscious or unconscious, inferred from what a person says or does, capable of being preceded by the phrase.

« جيمس فريزر ، ماريت ، ولانج » هذا المصطلح فى « الأنثربولوجيا البريطانية » للاشارة إلى النسق الدينى الشامل فى المجتمع ، ولا سيما فى المجتمعات البدائية . ويميل معظم الانثربولوجيين فى هذه الأيام إلى استخدام هذا المفهوم للاشارة إلى « جانب محدد من النظام الدينى السائد فى المجتمع »، وبذلك تصبح العبادة « مجموعة من المعتقدات المنظمة والطقوس الخاصة بأرواح ترتبط — بصفة عامة — بأشياء وأماكن خاصة »(١) . والعبادة فى الأديان السماوية وبعض النحل الأرضية هى « العبودية » معنى وحقيقة ، وكذلك كل ما يأتى به العبد فى طاعة معبوده فهو عبادة : والعبادة بالمعنى الخاص فى الإسلام هى « إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت على المستطيع ، وذلك كله بعد أداء الشهادتين » .

— ويعرفها أنثربولوجيون آخرون بأنها « بناء من المعتقدات والممارسات المتعلقة بالإله ، أو بعدة آلهة » وهى لذلك تشكل جانباً نوعياً من النظام الدينى .

— على حين أن علماء الاجتماع يقصرون استخدام مصطلح « عبادة » على الأقليات الدينية : التى تعيش فى عزلة ، وفى حالة من الاغتراب ، وبعيداً عن النظم الدينية الرسمية(٢) .

وبالإضافة إلى ذلك فقد كتب « والاس » W.N. Wallis مقالا بعنوان « مكانة المرأة فى العبادة » (٣) حيث ناقش فيه النشاطات التى

---

(١) Royal Anthropoligical Institute of Great Britain and Irland. Notes and Queries on Anthropology. London, Routledge and Kegan and Paul 6 th ed., 1951, p. 180.

(٢) The status of women in cult.

(٣) «Religion» in primitive society, by F.S. Crafts, N.Y., 1939, p. 288.

تمارسها المرأة فى النطاق الدينى الشامل وفى أية ثقافة بدائية(١) .

٦- العبادة فى الإسلام :

والعبادة فى الإسلام وكذلك فى الأديان السماوية لها الشأن الأول بين الفرائض والواجبات ، ففيها يتبدى إقرار المرء إقراراً كاملا بقلبه ولسانه وجوارحه ، كما يتأكد خضوعه خضوعاً كاملا يطغى على كل خضوع ، لله الخالق الباقى من وراء كل وجود زائل . وقد جعل الله العبادة واجباً مفروضاً على كل خلقه من إنسان وجان ، ومن نبات وجماد ، فما من شىء فى هذا الوجود إلا ويسبح بحمده ويقدس له . كما يفهم ذلك من قوله تعالى « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » (الذاريات ٥٦) ويلاحظ هنا تقديم الجن على الإنس فى العبادة .

والعبادة هى المظهر الأساسى للاستجابة للدعوة الدينية ، فلقد كانت الدعوة إلى عبادة الله ، هى دعوة كل الأنبياء . منذ شاء الله أن يبعث بالأنبياء والرسل إلى أن ختمت الرسالات والنبوات بمحمد عليه الصلاة والسلام ، لقوله تعالى « ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا أن اعبدوا الله » (النحل ٥٦) وكان الناس كثيراً ما يضلون هذه الغاية لسموغايتها ، ودقة معناها ، ولحاجتها إلى قدر كبير من الوعى واليقظة ، فينصرفون عنها إلى عبادة الأجداد وبعض الحيوانات والطيور ومظاهر الطبيعة من دون الله . وكانوا يخضعون لهذه الآلهة (التى هى من المخلوقات) خضوع عبادة ورجاء ، أو يتخذون من أهوائهم وشهواتهم أربابا من دون الله ، لقوله تعالى « قل إنى نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله ، قل لا أتبع أهواءكم ، قد ضللت إذا وما أنا من المهتدين » (الأنعام ٥٦) وقوله تعالى أيضاً « إذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا » (مريم ٤٢) بل إن البعض اتخذ من الشيطان إلهاً وراح يعبده ،

---

(١) دائرة المعارف الدولية للعلوم الاجتماعية ، مجلد ١٤ صفحة ١٣٤

كما يفهم من قوله تعالى « يا أبت لا تعبد الشيطان إن الشيطان كان للرحمن عصياً » (مريم ٤٤) . ولهذا السبب أرسل الله كثيراً من الأنبياء والرسل ليذكروا الناس بحقيقة أنه الإله الأول والآخر ، ويبينوا لهم زيف مايعبدون من دون الله ، ويأخذوا عليهم العهود والمواثيق ألا يعبدوا غير الله ، كما يفهم من قوله تعالى « وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا » (التوبة ٣١).

٧ ــ العقائد والعبادات فى الأديان والنحل :

من المفهومين السابقين يمكن القول بأن لكل دين مظهرين أساسين من الممارسات الجمعية التى تتبعها الجماعات فى تفكيرها وفى عملها وهما « **العقائد والعبادات** » وهذان المظهران (العقائد والعبادات) يختلفان باختلاف المجتمعات والجماعات والأديان والنحل . وتمثل العقائد الجانب « **النظرى** » من الدين ، بينما تمثل العبادات الجانب « **العملى** » منه . ويرتبط الجانبان ببعضهما البعض ، إذ ليس ثمت عبادة بدون « تصور خاص للعالم الآخر ــ الميتافيزيقى » وهو العالم الذى يربط الدين بينه وبين العالم المحسوس. وليس ثمت « تصور » بدون « عمل » يرمز إلى تبجيل هذا العالم الذى يعتقد فيه الدين .

هذا ويتمثل جانب العقيدة فى الأساطير والكتب ... وقد صاحب هذه الأساطير والكتب تطور طويل ، إذ كانت فى مبدئها محفوظة فى الصدور ، ثم دونت بعد ذلك . وكلما تقدم الزمن ، يتم إخضاعها بين فترة وأخرى لعمليات من التأمل والتفكير ، فيتراجع عنها كثير من المظاهر والأفكار البدائية .

وهذا التطور ــ يمكن ملاحظته ــ إذا تناولنا بالدراسة عقائد مختلف الأديان ، وهذه الدراسة ، سوف تنتهى بنا إلى التمييز بين ثلاثة مراحل هى :

١ــ **المرحلة الأولى** : وهى تلك التى نجد الأساطير فيها فى دور التكوين والنمو والتعبير عن الخبرة الدينية تعبيراً بدائياً ، كما فى أساطير شعوب أفريقيا وبولينيزيا البدائية .

٢- المرحلة الثانية : وهى تلك التى نجد فيها اتجاهاً نحو الوحدة والتنسيق، ويتمثل ذلك على التدريج فى قبائل مصر وبابل والمكسيك والصين والهند واليونان فى العصور القديمة .

٣- المرحلة الثالثة : وهى تلك التى نجد فيها مؤلفات دينية ذات عقائد منظمة كما فى اليهودية والمسيحية والإسلام ومن قبلهن فى الزرادشتية والمانوية والبوذية والهندوكية والكونفو شيوسية(١)

هذه المراحل الثلاث تمثل الناحية الصورية للعقيدة ، أما محتوى هذه العقيدة فإنه يشمل ثلاثة مجالات ذات أهمية خاصة وهى « الله — والعالم — والانسان » إذ نجد عقائد وأفكارا عن طبيعة الله أو الآلهة ،وأصل الآلهة ، وتطورها ، وصفاتها ، وصلاتها بالكون وقوانينه . وهذه التصورات توصف « بالتيولوجية » Theology

ومن جهة أخرى نجد أفكاراً عن أصل العالم والمراحل التى مر فيها ، ومصير هذا العالم . . . وتلك هى التصورات التى تعرف بالتصورات « الكونية » Cosmology

ومن جهة ثالثة وأخيرة نجد أفكاراً عن أصل الإنسان وحياته وطبيعته ومصيره . . . وهذه التصورات وما إليها تعرف بالتصورات « الانثربولوجية » Theological anthropology (٢)

هذا ويتمثل جانب العبادة فى الشعائر والمناسك والفرائض التى يقوم بها الذين يؤمنون بعقيدة ما ، وهى صورة الإيمان الظاهرة ، كما تبدو لنا فى سلوكنا إزاء مبادىء الدين وعقائده . وقد تقام هذه الشعائر داخل المساجد والكنائس والمعابد والصوامع والبيع ... وقد يقوم بها الفرد فى

(١) Wach, J. : Sociology of Religion. London, 1947, P. 23.

(٢) Ibid., pp. 23 — 24.

منزله أو فى مزرعته أو فى متجره أو فى مصنعه ... وبعض هذه العبادات يتحتم إقامتها جماعياً مثل صلاة الجمعة والعيدين لدى المسلمين .

ولا شك أن إقامة الشعائر بصورة جماعية ، تكون ذات آثار قوية على النفس ، من الشعائر التى تقام بصورة فردية . وذلك لأن روح الجماعة ذات قوة لها صفة القهر والإجبار بالمعنى الاجتماعى . ولذلك لا تعتبر الشعائر « عرضا » بالنسبة للأديان ، وإنما هى تعبير جوهرى أصيل(١) .

وتتمثل هذه الشعائر والمناسك والفرائض فى أنماط خاصة ومحددة من السلوك مثل الصلاة والصيام والحج والاستحمام فى الأنهار ... بالنسبة للأديان السماوية . ومثل التراتيل والغناء والرقص والبكاء ...بالنسبة للأديان غير السماوية (النحل) .

ويقسم « ووش » العبادات إلى نوعين (عبادات إيجابية وأخرى سلبية) وذلك على النحو التالى :

(ا) **العبادات أو الشعائر الإيجابية** : وهى تلك التى يكون فيها السلوك المتعلق بالعبادة مشروعاً من الناحية الدينية مثل الصلاة والصيام والحج والأضاحى وتقديم القرابين والتماثيل ... إلخ ، وعلى الإنسان أن ينزع إلى أداء هذه الشعائر فى حينها .

(ب) **العبادات أو الشعائر السلبية** : وهى تلك التى يحجم فيها الإنسان عن إتيان أنماط معينة من السلوك لعدم مشروعيتها الدينية ولأن الإتيان بمثل تلك الأنماط السلوكية يؤدى إلى غضب الله أو الآلهة ، ولذلك ينبغى على المرء تجنب ذلك . ويعبر عن هذا المنع أو التحريم باللفظ الذى يرجع فى أصله إلى اللغة البولينيزية وهو « **التابو** » Taboo أو « **المحذورات** » أو « **المحرمات** » .

---

(١) Ibid., p. 26.

ومن هذه « المحذورات » ما يتصل بالأشخاص ، ومنها ما يتصل بالأفعال ، ومنها ما يتصل بالأشياء .

— فهناك أشياء يجب عدم لمسها فى بقاع معينة(١) .

— وأشخاص من الضرورى ألا يقع عليهم البصر إلا فى لحظات معينة.

— وأفعال يجب ألا تؤتى مثل ممارسة الجنس بصورة غير مشروعة .

ومن يقترف إحدى هذه المحرمات أو المحذورات يصبح مذنبا ، ومستحقا للعقاب ، وعليه التكفير عما ارتكب من ذنوب . ويختلف هذا الإثم ، وهذا العقاب ، وهذا التكفير باختلاف الأديان واختلاف نوع الذنب وحجمه .

٨ — ملة (طائفة دينية)(٢) Denomination

جماعة ذات مذهب دينى خاص من المذاهب الدينية العديدة فى المجتمع ، ذات الشكل المنظم والمقبول من جانب سلطات المجتمع وكذلك من الكثرة الغالبة من أفراده . وتنظيم هذه الجماعة يتقبل القيم الاجتماعية الأساسية وبناء المجتمع الذى يعتبر جزءاً منه ، كما أنه يؤكد التسامح الذى يظهر فى رضاه عن كونه واحداً من التنظيمات الدينية العديدة فى المجتمع . وله أن يضع شروطاً علنية لعضويته . ومن النادر أن يتعرض أى عضو من أعضاء

---

(١) الأستاذ الدكتور السيد محمد بدوى : المدخل إلى علم الاجتماع (مترجم عن الفرنسية)

(٢) دائرة المعارف الدولية للعلوم الاجتماعية ، مجلد ١٣ صفحة ٤٣١ وقاموس « مينشل صفحة ٥٤

Mitchell, G.D. : A Dictionary of Sociology.

Routledge and Kegan Paul. London, 1968, p. 54 «Endogamy, A practice of marrying within a defined group, e.g. a kinship Category, a tribe a social class or a religious denomination. As in the case of exogamy the practice may be preferred or prescribed».

مثل هذه التنظيمات المذهبية للطرد ، وإن كان من الميسور فصله فى حالة تركه للجماعة الدينية إلى غيرها . والنشاط الدينى اليومى لهذه الجماعة يشرف عليه متخصصون متفرغون لهذا العمل طوال الوقت . ومن الخصائص المميزة لهذا التنظيم أن القيام بالشعائر الدينية خاضع لتنظيم رسمى يشبه التنظيمات المدرسية ، حيث تتردد الغالبية العظمى من أفراد الجماعة على أماكن العبادة الخاصة بها لأداء الشعائر الدينية ، ولا سيما أن مثل هذه الجماعات تمارس أنشطة خدمية كثيرة يستفيد منها الأعضاء بصورة ميسورة أثناء أو قبل أو بعد أداء الصلوات .

وقد تطورت هذه التنظيمات الدينية ، وأخذت الشكل المتعارف عليه بمرور الوقت. ولعل أهم ما يميزها فى الوقت الحاضر هو المحاولات المتواصلة من أجل التغير — فى الشكل — للتكيف مع تطورات الحياة الجديدة . ومن الضرورى أن يؤخذ فى الاعتبار ، أن مثل هذا التنظيم ، قد أصبح « نموذجاً عاماً » لا ينطبق على جماعة دينية بعينها دون الأخرى .

٩ — الزواج من الداخل(١) : Endogamy

وهو نظام اجتماعى بدائى ذو شقين أحدهما هو الزواج من الداخل Endogamy ويقابله « الزواج من الخارج » Exogamy وكان « ماكلينان » Maclennan أول من استخدمها — فى الإثنولوجيا — فى مؤلفه بعنوان « الزواج البدائى » سنة ١٨٥٦م ، وجوهر هذا النظام يقوم على أساس تفضيل الزواج من داخل القبيلة أو الجماعة السلالية . والمخالفون لهذا النظام يتعرضون لجزاءات سلبية . والوحدة الاجتماعية التى يتم الزواج من داخلها قد تكون « وحدة قرابية » أو دينية ، أو طبقة اجتماعية .

---

(١) دائرة المعارف الدولية للعلوم الاجتماعية مجلد ١٠ صفحة ١—٢٣

١٠ – الزواج من الخارج :(١) : Exogamy

هذا المفهوم شقيق المفهوم السابق ومضاد له فى المعنى ، إذ يقضى بالزواج من خارج القبيلة أو الجماعة القرابية . ومن يتزوج من داخل الجماعة قد يتعرض للطرد بعيداً عنها(٢) . ويمكن اعتبار كل أفراد الأسرة أو الجماعة أو القبيلة أو القرية أقرباء .

١١ – أسرة قرابية (دموية)(٣) Consanguine family

نموذج من نماذج التنظيم الأسرى الذى ينصب التأكيد الأساسى فيه على روابط الدم بين الآباء والأبناء ، أو بين الإخوة والأخوات ، أكثر مما ينصب على العلاقة الزوجية بين الزوج والزوجة ، بمعنى أن العلاقات القرابية القائمة على الدم ، تعلو على العلاقة الزوجية . والأسرة القرابية غالباً ما تكون فى شكل أسرة مركبة تتكون من أكثر من جيلين أو ثلاثة يعيشون فى نطاقها (٤) .

١٢– خرافة Fiction

معتقد أو « ادعاء » يكتسب أهميته من اتفاق « أفراد المجتمع » على واقعيته وفائدته العملية . ومن الأمثلة على ذلك ، اعتقاد أعضاء « المعشر » Clan أنهم ينحدرون من سبط جد واحد مشترك .

---

(١) معجم العلوم الاجتماعية ، مرجع سابق ، صفحة ٣٠٨ وقاموس علم الاجتماع لمينشل
Mitchell, G.D. : A Dictionary of Sociology. Routledge and Kegan paul. London, 1968, p. 72 «Exogamy, A practice of marrving outside a defined group. Such marryiage may be preferential or prescriptive. The group may be a Kinship group, a tribal segment or a village».

(٢) دائرة المعارف الدولية للعلوم الاجتماعية ، مجلد ١٠ صفحة ١–٢٣

(٣) معجم العلوم الاجتماعية صفحة ٥٥٢

(٤) دائرة المعارف الدولية للعلوم الاجتماعية مجلد ٦ صفحات ٢٥٩–٢٩٣

١٣- توحد جماعي(١) : Group Identification

وهى عملية يستدمج الفرد من خلالها توقعات ومعايير وقيم الجماعة وأهدافها ، بمعنى أنها الوسيلة التى تفيده فى إعادة تنظيم نفسه أو ذاته الاجتماعية . والجماعة التى يتوحد معها الفرد - هى فى الغالب - جماعة مرجعية بالنسبة له . ولهذا تصبح هيبتها واستمرارها من الأمور التى تتوحد مع « الأنا » Ego . ومما تجدر الإشارة إليه ، أنه ليس من الضرورى أن يكون الفرد عضوا أساسياً فى الجماعة لكى يتوحد معها . وهذا المفهوم يكاد يتطابق مع مفهوم التنشئة الاجتماعية أو التطبيع الاجتماعى .

١٤- العقل الجمعى : Group Mind

« عقل جماعى » أو « روح جمعية » توجد مستقلة عن عقول أعضاء الجماعة كأفراد ، وتوجه سلوكهم ، ولكن لا تعتبر حاصل جمع عقول أفراد الجماعة ، وإنما معبرة عن مجموع عقول أفراد الجماعة . وقد أكدت الدراسات المختلفة أن أعضاء الجماعة ، لا يكونون - باستمرار - على علم بالنتائج الجمعية لسلوكهم الفردى أو الجماعى المنظم .

هذا وبالرغم من اعتقاد علماء الاجتماع فى اختلاف الظواهر الاجتماعية أو الجماعية عن مجموع الأفعال الفردية البسيطة ، فقد استبعدوا تجسيد الجماعة بالنسبة للعقل الجمعى(٢) .

١٥- الذنب(٣) Guilt

نوع من القلق الناجم عن إحساس الفرد بخروجه على القيم والمعايير الاجتماعية المتفق عليها . ويلاحظ أن الإحساس بالذنب لا يعتبر - ببساطة -

---

(١) دائرة المعارف الدولية للعلوم الاجتماعية مجلد ٦ صفحات ٢٥٩-٢٩٣

(٢) معجم العلوم الاجتماعية ، صفحة ٤٠١

(٣) دائرة المعارف الدولية للعلوم الاجتماعية مجلد ١٠ صفحات ٤٨٣-٤٩٤

نتيجة لعدم كفاية الفرد أو فشله ، وإنما يرجع إلى وجود قيم ومطالب متصارعة ، أى أنه انعكاس لعدم الاتساق فى بيئة الفرد الثقافية والاجتماعية.

هذا والنتائج التى تترتب على الإحساس بالذنب ليست - هى بالضرورة - الحث على الامتثال لروادع وزواجر تلك القيم الاجتماعية ، فقد يشجع على تطوير أو تنمية قيم ومعايير وآداب اجتماعية جديدة ، يمكنها أن تقف فى مواجهة القيم والمعايير الاجتماعية التى أدت إلى مثل هذا الإحساس ، أو تعمل على إدماج القيم المتصارعة فى نسق جديد واستمثاله اجتماعيا ، بصورة تؤدى فى النهاية إلى التغلب على الصعوبات القائمة .

١٦- عادة(١) Habit

إن مصطلح « العادة » إنما يشير إلى « نمط سلوكى » متكرر من أنماط السلوك التى تصدر عن فرد بالذات ، هذا « النمط السلوكى يكون مكتسبا وملاحظا من جانب الآخرين » . هذا وعلى الرغم من اختلاف الميكانيزمات التى تنشأ على أساسها العادات سواء أكانت فردية أو جماعية ، فإن التشابه بينها وثيق جداً ، والأمر لايتعدى تعلق العادات الفردية بالأفراد ، وتعلق العادات الجماعية بالمجتمعات ، أو بأية تجمعات أخرى .

والعادة(٢) - أيضاً - نموذج للاستجابة المكتسبة التى يكررها المرء بطريقة تلقائية فى مواقف اجتماعية معينة . وعلى الرغم من خلط غير المتخصصين بين الأعراف ونماذج السلوك الأخرى المشابهة ، وبين «العادات» فإنه يجب أن نتذكر أن التفاعل المتكرر أو «الروتينى» ينطوى على «تحليل عميق» للموقف الاجتماعى . كما ينطوى على بعض أنماط السلوك والاتجاهات المتعلقة بأداء الدور . وبالتالى يمكن التوصل إلى فهم أفضل

---

(١) دائرة المعارف الدولية للعلوم الاجتماعية مجلد ٩ صفحات ١١٣-١٩٧

(٢) معجم العلوم الاجتماعية ، صفحة ٣٨٣

للتفاعلات الناجمة عن ذلك ، وخاصة من خلال التفسيرات الاجتماعية والثقافية ، وبعيداً عن المفاهيم النفسية والفسيولوجية .

ومن رأى علماء النفس ولا سيما « بين » .Bain, R فيما يتصل بمصطلح « العادة » أنها عبارة عن حركات عشوائية تجلب اللذة لمن يقوم بها . وهذا رأى عشوائى أكثر منه رأى علمى ، فالعادة وإن كانت سلوكاً تلقائياً ، فهى سلوك يتوقعه الإنسان من نفسه ويتوقعه الآخرون منه للمساندة الثقافية والاجتماعية التى تلقاها العادات كظاهرة اجتماعية فى كل مجتمع ... أما « ديوى » Dewey وآخرون ، فمن رأيهم أن العادات الفردية ليست مسألة سلوك متكرر فحسب ، بل إنها تنطوى على حساسية من جانب بعض الأشخاص نحو مثيرات أو منبهات معينة ، مما يؤكد أن من الميسور وصفها - مثل - وصف الاتجاهات النفسية(١) .

١٧- الوحدانية : Henothesism

معتقد مبناه أن هناك إلهاً واحداً يسمو وجوده - ويعلو - الآلهة الأخرى القائمة ، ومن ثم تتحتم عبادته قبلها جميعاً . ومعتقد « الوحدانية » يختلف عن عقيدة « التوحيد » التى لا تعترف إلا بإله واحد يعبد فحسب .

١٨- سحر (٢) Magic

مجموعة أساليب تستخدم للتأثير على القوى الطبيعية أو الخارقة للطبيعة ، عن طريق أداء بعض الممارسات الشعائرية التى يعتقد أنها تؤدى إلى النتائج المستهدفة . ولا يعتبر السحر فى المجتمع الحديث جزءاً من نسق منظم شامل لكل المعتقدات والأدوار ، بيد أنه فى مجتمعات أخرى(٣)

---

(١) Dewey, J. : Human Nature and Conduct. N.Y., 1922.

(٢) معجم العلوم الاجتماعية صفحة ٣١٤

(٣) دائرة المعارف الدولية للعلوم الاجتماعية مجلد ٩ صفحات ٥١١-٥٢٧

(بدائية أو تقليدية) يكون أكثر تنظيما ، ومن ثم نجد للسحرة مراكز محددة ، بالإضافة إلى قيامهم بأدوار متخصصة . هذا ويلعب الساحر فى مثل هذه المجتمعات دوراً لا يختلف كثيراً عن دور رجل الدين ودور الطبيب الشعبي ،وعندما لا يغطى الدين حاجة المجتمعات البدائية إلى المعرفة وإلى تفسير بعض الظواهر الطبيعية ، يتدخل السحر لإشباع الرغبات الأنسانية ، وحل المشكلات الملحة ، ولذلك كثيراً ما يختلط السحر بالدين فى مثل هذه المجتمعات .

١٩- سحر أسود(١) Black Magic

ممارسات سحرية موجهة نحو إلحاق الأذى بالآخرين ، أو تدميرهم ، أو إستنزال الاعتداء عليهم ، حيث يقوم شخص معين يعتقد أن لديه قوة سحرية بأداء بعض الأنماط السلوكية الفنية الواعية التى تستهدف إلحاق الأذى والشر بشخص أو فريسة معينة . ويعتقد بعض علماء الأنثربولوجيا أن هذا النوع من السحر الأسود ، يمكن أن يمارسه أى شخص إذا تعلم طريقة القيام به أو ممارسته . وبالتالى يمكن تمييزه عن الشعوذة Witchcraft التى تعد خاصية أو استعداداً يمتلكه بعض الأشخاص دون غيرهم ، بمعنى أنها ليست قدرة مكتسبة ، ولكنها « خاصية » فوق طبيعية ، يحصل عليها الأفراد بالوراثة .

٢٠- سحر أبيض(٢) white magic

نوع من السحر يستخدم لفعل الخير ، أكثر مما يستهدف إلحاق الأذى بالآخرين . وقد يكون الهدف منه حماية الأشخاص من شرور السحر الأسود ، أو قوى الشر المستترة (الجن) أو الحظ السيء ... إلخ .

---

(١) دائرة المعارف الدولية للعلوم الاجتماعية ، مجلد ٩ - صفحات ٥٢١-٥٢٧

(٢) المرجع السابق

٢١– السحر ، والسحر الضار ، ممارسة السحر (العين الشريرة)(١) :

هذه المفاهيم الثلاثة تمثل مركباً متداخلا من المعتقدات والممارسات فى كثير من المجتمعات القبلية ، حيث يعتقد أن المصائب تحل بالشخص ، لأن علاقته الأخلاقية بالآخرين ليست طيبة ، مما يثير أو يستوجب نقمة الآلهة وأرواح الأسلاف . ولقد تولى « إيفانز برتشارد » فى أحد مؤلفاته(٢) تفسير هذه المعتقدات – لأول مرة – مع توضيح النسق الفعلى الذى تعمل من خلاله . بيد أن فهم نسق المعتقدات والممارسات فى مختلف هذه القبائل ، ينبغى أن يتم فى حدود تحليل (الكوارث أو المحن) التى يمكن تفسيرها – إمبيريقيا – فى ضوء الوسيلة أو الصورة التى وقعت بها ، مثل المرض ، أو الأوبئة التى تصيب المحاصيل الزراعية ، أو فتك حيوان مفترس بانسان ، وما إلى ذلك . غير أن « الآزاندى » يهتم فوق ذلك كله بمحاولة فهم السبب الذى يكمن وراء حدوث مصيبة بعينها لشخص معين ، دون غيره ، وفى زمان معين ومكان معين . إن هذا التخصيص والتحديد يرجعان فى نظره إلى فعل شرير قام به ساحر أو « مشعوذ » استجابة لرغبة أعداء هذا الشخص فى إلحاق الأذى به . وممارسة السحر أو الشعوذة يطلق عليها « إيفانز بريتشارد » مصطلح Witchcraft على أساس اعتقاد البدائى أو الآزاندى فى وجود قوة فطرية وراثية وعضوية لدى شخص يستطيع بواسطتها أن يلحق الأذى بالآخرين بوسائل غير ملموسة(٣) ، ولا يمكن ملاحظتها أيا كانت المسافة بينه وبينهم ، وبشرط أن يشعر بدوافع عدائية نحوهم .

---

(١) Mitchell, G.D. : A Dictionary of Sociology. Routledge and Kegan Paul, London, 1968, p. 110 «Magic, Sorcery and witchcraft»

(٢) Pritchard, E. : «Witchcraft, Cracles and Magic Among the Azande. 1937.

(٣) Magic is the employment of Substances, rites and spells to achieve aims by means not under sensory observation and Control.

أما السحر الضار Sorcery فقد عرفه « بريتشارد » بأنه - على العكس - من الممارسة السحرية الشهيرة ، هو استخدام مقصود للسحر بقصد إيذاء الغير .

على حين أن السحر الذى يقابل المصطلح Magic يقوم على استخدام بعض المواد ، وإجراء بعض الطقوس Rites والتعاويذ spells لتحقيق أهداف أو أغراض معينة بوسائل للضبط والملاحظة الحسية(١) ؛ وعلى هذا فإن الشخص الذى يمارس السحر دون إيقاع الأذى بالآخرين ؛ ودون أن يهاجمهم بطريقة ظاهرة ، يكون مدفوعاً إلى ذلك بدوافع الكراهية والحقد نحوهم . ويبين « بريتشارد » حقيقة أن العلاقات الاجتماعية غير الودية ، التى تتحقق من خلالها عمليات السحر والشعوذة ، هى فى جوهرها أمور يحددها ويقررها النظام الاجتماعى العام . وعلى ذلك فإن السحر - بوجه عام - أسلوب لتدعيم السعى الدائب نحو ضبط وتوجيه البيئة والعلاقات الاجتماعية ، بوسائل لا يمكن من خلالها قياس الارتباط بين الجهد المبذول وتحقيق الهدف (٢).

٢٢ — مدنس(٣) Profane

لعل الاستخدام العام لهذا المفهوم يشير إلى كل ما يتعارض أو يتنافى مع الدين ، أو ما لا يتصف بالطهارة والنقاء . ولعل « دوركايم » أول من تناول هذه الظاهرة بالدراسة عندما لاحظ إنقسام العالم إلى قسمين رئيسيين :

— الأول ويتضمن كل ما هو مقدس Sacred

---

(١) Magic is a method of supporting endeavour to control the environment and Social relations by means where the Connection of effort with achievement cannot be measured.

(٢) دائرة المعارف الدولية للعلوم الاجتماعية مجلد ١٢ صفحات ٣٣٦–٣٤١

(٣) Dorkheim, E. : Forms of the Religieuse life. London, 1915, p. 37.

— والثانى ويشمل ما هو دنس Profane

وقد أصبح هذا التقسيم منهاجاً للدراسة فى تناول مختلف الجوانب الدينية(١) .

٢٣ — تدين(١) : Religiosity

ويعنى به الاهتمام بالأنشطة الدينية والمشاركة فيها ، غير أنه من غير الميسور وضع تعريف عام ، للتدين ، مادامت الأديان تطالب المتدينين بعبادات متباينة . وقد يتفق على تعريف للتدين إذا أخذنا بتعريف « تايلور » للدين — أى دين — بأنه « **الإيمان بكائنات روحية** » وبشرط النظر إلى « الروح » بمختلف المعانى والتصورات .. . وعلى أنها ذات غيبية، روحية، متصلة بعابديها . ومن ثم فإن العلاقة بمثل هذه « الذات » هى علاقة بين عابد ومعبود ، أو هى « **العلاقة الدينية** » . . . وتلك هى التى يطلق عليها « التدين » وعلى ذلك يمكن تعريف « التدين » إجرائياً — فى حدود درجة مشاركة الفرد فى الطقوس والشعائر الدينية — بأنه يشير إلى « **مجموع أنماط السلوك والاتجاهات التى يحكم عليها باعتبارها دينية فى جماعة — أو — فى مجتمع معين** » وقد برهنا فى الفصل الثالث من هذا الكتاب على أن « التدين » ظاهرة اجتماعية .

٢٤ — مؤسسة دينية(٢) Religious Institution

هيئة أو مؤسسة ذات نسق من المعايير والأدوار الاجتماعية المنظمة ، يتولى القائمون عليها من المتخصصين فى الدين توفير وتقديم الإجابات الضرورية

---

(١) معجم العلوم الاجتماعية صفحة ٢٤٢

(٢) دائرة المعارف الدولية للعلوم الاجتماعية ، مجلد ١٣ صفحات ٤٠٦-٤١٣

على كثير من الأسئلة النهائية المتصلة بهدف الحياة ، وبمعنى الموت ، والمعاناة ، حيث يتولى علماء المؤسسة الإجابة على كل التساؤلات التى تدور – أو تتصل – بهذه المعلومات ، ولا سيما بتحديد ما هو خارق للطبيعة أو ما هو غيبى .

وذلك بالإضافة إلى الثقافة الدينية التى تحيط المتدينين علما بماهية العلاقة بين ما هو غيبى مقدس وبين الإنسان ، وكذلك تحديد المقصود «بالمقدس» وما هى العلاقات الملائمة ؛ التى ينبغى أن تقوم بين « المقدس » وبين « العلمانى » .

وتمتاز مثل هذه المؤسسات الدينية بطبيعة اجتماعية خاصة ، حيث تتخذ لنفسها مجموعة أو نسقا من العادات والأعراف والتقاليد الدينية ، بالإضافة إلى المناسك والطقوس والشعائر والتحريمات ، ومستويات السلوك والصور التنظيمية ، والأدوار المتصلة – بصفة أساسية – بالذات الغيبية (المعبود) وما إلى ذلك من أنماط السلوك التى ينصب اهتمامها وتبرير وجودها على كل ما هو مقدس. وهذا النسق الاجتماعى الدينى يلتزم به المتدينون داخل هذه المؤسسة وخارجها. ويمكن اعتبار جامعة الأزهر فى مصر نموذجا للمؤسسات الدينية على المستوى الأكاديمى ، وجمعية الشبان المسلمين نموذجا للمؤسسات الدينية على المستوى الاجتماعى .

٢٥ – أنماط القادة الدينيين (١) : Types of Religious Leaders

ابتكر هذا المصطلح « ماكس فيبر » للإشارة إلى وجود ثلاثة أنماط من القادة الدينيين ، وهى :

(ا) النمط البيروقراطى الذى يشتق سلطته من مكانته القانونية فى تسلسل دينى محدد .

---

(١) دائرة المعارف الدولية للعلوم الاجتماعية ، مجلد ١٣ صفحات ٤٠٦–٤٥٣

(ب) النمط الكاريزمى (أو الإلهامى) ويستمد سلطته من خصائصه الشخصية ومن الإلهامية .

ويظهر هذا النمط أثناء فترات الثورات ، أو التجديد . ومن الأمثلة المعاصرة الإمام الخمينى إمام المذهب الشيعى فى إيران ، والذى نفاه شاه إيران السابق حوالى خمسة عشر عاماً قضاها فى باريس ؛ واستطاع وهو فى باريس أن يقود ثورة تقتلع الشاه ، وتعيد بالخمينى من منفاه ، وتعلن الجمهورية ، وتخلع الشاه ... إلخ .ومثل الشيخ محمد عبده فى مصر والشيخ محمد بن عبد الوهاب فى الجزيرة العربية .

(ج) والنمط التقليدى من القادة الدينيين ، وهو الذى يستمد سلطته من الوراثة أو من بعض الأعراف التقليدية(١) ، مثل أغا خان وأبناء رؤساء الطوائف الدينية ؛

٢٦ – شعائر الانتقال(٢) Ritual, Rites de passage

وهى الشعائر أو الطقوس التى تصاحب انتقال أو مرور الفرد من مكانة (أو حالة) اجتماعية معينة إلى مكانة (أو حالة) اجتماعية أخرى خلال حياته . وكذلك الطقوس التى تشير إلى فوات فترات معينة من الزمن (مثل اكتمال القمر وبدء العام الجديد ، والأعياد ، وما إلى ذلك) .

غير أن « فان جنب » A. van Gennep قسم شعائر الإنتقال إلى ثلاث مراحل أو أنواع على النحو التالى :

---

(١) Weber, M. : «The Theory of Social and Economic Organization» (Translat) by A.M. Henderson and T. Parsons. Oxford university Press. New York, 1947.

(٢) دائرة المعارف للدولية للعلوم الاجتماعية مجلد ١٠ صفحات ٤٧٨– ٥٧٦ وقاموس علم الاجتماع لميتشل صفحة ١٤٦

(ا) طقوس (شعائر) التجميع Rites d'agrégation وهى الشعائر المتصلة بعمليات الزواج مثل الخطبة ، عقد القرآن ، والزفاف .

(ب) طقوس (شعائر) الانفصـال Rites de séparation وهى الطقوس المتصلة بعملية الانفصال الجسمانى Separation de corps بين المتزوجين من المسيحيين ، وتبدو أكثر وضوحاً فى حالات الوفاة .

(ج) طقوس (شعائر) هامشية Rites de marge وهى الطقوس التى تتصل بعمليات الحمل والولادة والتعميد وما إليها(١) .

ومن جهة أخرى فإن هذه المصطلح يشير إلى مجموعة من الشعائر (الطقوس) التى تميز – بصفة عامة – عمليات الانتقال الأساسية فى حياة المرء من مرحلة إلى أخرى . ومن وظائفها الجوهرية توفير الأساليب النظامية التى تتفق مع كل مكانة اجتماعية معينة ، والإعلان عن بدء الانتقال إلى مكانة اجتماعية أخرى ، تعتبر امتداداً للمكانة السابقة ، وتوفر للمرء الدعم العاطفى ، وتؤكد التزامه بواجباته وتحدد حقوقه(٢)

٢٧ ــ شعائرى (طقسى) Ritual

مصطلح الفعل الشعائرى يستخدم على ثلاث صور : اثنان منها يؤكدان الطابع الرمزى له . والثالث يحدده فى ضوء العلاقة بين وسائل الفعل وغاياته . ومن ثم فإن مفهوم « الشعائرى » قد :

– ينطبق على الأفعال الدينية والسحرية بصفة أساسية ، وعلى بعض مظاهر معينة من جميع الأفعال . . .

أو على الأفعال الدينية والسحرية مع بعض أنواع معينة من الأفعال الأخرى .

(١) Gennep, Van : Les Rites de passage Nourry, Paris. 1909.

(٢) معجم المصطلحات الاجتماعية ، مرجع سابق ، صفحة ٣٧٣

هذا وقد حلت هذه الطقوس أو الشعائر محل الدين ، كما أكدت ذلك الدراسات الأنثربولوجية ، وربما يقصد بذلك الأفعال الرمزية للمقدسات ، وليس الدين ذاته(١) . وهذا تضييق لمعنى المصطلح ولكيفية استخدامه .

— أما « راد كليف براون » ، فقد جاء تعريفه للفعل الشعائرى أكثر اتساعاً ، ومبناه ، أنه كل فعل رمزى له قيمة اجتماعية ذات أهمية خاصة ، وذلك على الرغم من حرصه على الابتعاد عن استخدام التفرقة الشائعة بين ما هو « سحرى » وما هو « دينى » . كما هو الحال لدى « جيمس فريزر » وكذلك بين ما هو « مقدس » وما هو « دنس » كما هو الحال لدى « إميل دوركايم » . ووقع اختياره بعيداً عن كل هذا على مصطلح جديد أكثر اتساعاً وهو « القيمة الشعائرية »(٢) Ritual value

والتحليل — الذى تجدر الإشارة إليه — للفعل الشعائرى هو الذى قدمه لنا « جودى » فى « ضوء العلاقة بين وسائل الفعل وغاياته » . إذ تمكن — خلال ذلك — من النظر إلى الفعل الشعائرى من منظور أوسع بكثير من الاستخدام الأنثربولوجى المتعارف عليه للمصطلح . ولو أنه جاء منظورا أقل اتساعاً وشمولا من منظور « روبرتسون سميث » من أن الشعائر والطقوس الدينية تشير إلى أفكار معينة ، وإنها لذلك تعتبر واحدة من وسائل الاتصال بين فرد وآخر(٣) ، بينما « جودى » يرى أن الفعل الشعائرى يشير إلى « مجموعة من السلوك المقنن مثل — العادة — التى لا تنطوى على علاقة حقيقية أو جوهرية بين الوسائل والغايات ومن ثم فهو فعل غير معقول أو غير رشيد »(٤) وتشتمل هذه المجموعه من أنواع أو أنماط السلوك فى

---

(١) Douglas, M. : Purity and Danger. N.Y., 1966, p. 66.

(١) Radcliffe, A.R.B. «Taboo» in his structure and function in primitive Society. N.Y., 1952.

(٣) Smith, R. : The Religion of the Semites, 1927.

(٤) Goody, J. : Religion and Ritual, the Definitional problem, British Journal of Sociology, (X 11, 2, 1961, pp. 142-164.

نظره على الفعل السحرى والأفعال الدينية ، والطقوس أو الشعائر التى ليس لها طابع دينى أو سحرى مثل بعض الاحتفالات الدينية ، أو نماذج السلوك الفردى الشكلى والمتبادل .

والطقوس قد تكون دينية أو سحرية أو اقتصادية أو حربية أو صحية ، وتمارس بصفة عامة أو فردية مثل طقوس زيادة النسل أو زيادة الإنتاج أو زيادة الحماس من أجل الحرب أو تحسين الصحة أو الولادة او الختان أو الوفاة . . . إلخ . وهى تتضمن إقامة احتفالات لها أصولها المعروفة والمرعية فى المجتمعات البدائيةمنذ أزمان بعيدة لتوارثها عن الأجيال السابقة والسحيقة فى القدم ، وينفذونها بكل دقة فى أوقات محددة وبشكل مرسوم له حدوده فى الكلام والحركات والأوضاع الرمزية بالرقص والغناء ، وأحياناً تكون الطقوس عامة ولها مواسمها ولها دوراتها ولابد من الإتيان بها فى حينها لارتباطها بوجودهم الكلى ،أى كوحدة اجتماعية قائمة بذاتها(١).. ومن أهم أنواع هذه الطقوس ما يلى :

(ا) الطقوس الدينية :

والهدف الأسمى من الطقوس الدينية هو التخلص من الشرور التى لا ترضى الكائنات المقدسة ، والتى هى أساس النجاسة والدناسة . والوسيلة إلى ذلك هى التطهر Durification والتكفير عن الخطيئة والاعتراف . وتختلف الأديان فى تحديد الطقوس أو الشعائر المؤدية إلى تحقيق هذا الهدف. فقد يتم التطهير — على سبيل المثال — بطقوس دينية مثل طقوس « إنتشيوما» أو الحج إلى الأماكن المقدسة . . . أو بطقوس سحرية بطرد الأرواح الشريرة من الأماكن المقدسة . . . أو بالتعميد أو التنصير Baptism عند المسيحيين . . أو بالاغتسال والوضوء والاستحمام عند المسلمين . . أو بالالتزام بالصدق والفضيلة لدى البراهمانيين المؤمنين بالديانة البوذية . على

(١) معجم المصلحات الاجتماعية ، مرجع سابق ، صفحة ٣٧٢

حين أن التكفير عن الخطيئة ، قد يكون بالصوم أو بتقديم القرابين أو الهدى . وفى هذا يقول سبحانه وتعالى«وأتموا الحج والعمرة لله فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى ، ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدى محله فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك فإذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى ، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم ، تلك عشرة كاملة . ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام ، واتقوا واعلموا أن الله شديد العقاب » (البقرة ١٩٦) وذلك لكى يتطهر الإنسان من أرجاس الذنوب ويكتسب طبيعة نقية طاهرة تقربه من الطبيعة المقدسة ، أى من الله سبحانه وتعالى .

غير أن الطقوس الدينية(١) لدى المجتمعات المتخلفة تختلف أهدافها عنها فى المجتمعات التى تأخذ بالأديان السماوية . . . ومن أمثلة هذه الطقوس ما يعرف بطقوس « أنتشيوما » وأهدافها هى :

(ا) الهدف الاجتماعى ويرمى إلى تقوية شبكة العلاقات الاجتماعية فيما بين الفرد والجماعة فى العشيرة أو البطن التى يعيش فيها .

(ب) الهدف الحربى الذى يرمى إلى زيادة قدرات الافتراس لديهم بتناول طعام « التوتم » لا سيما إذا كان من الحيوانات المفترسة ، فيشعرون بأنهم كتلة واحدة فى مواجهة أعدائهم .

(حـ) الهدف الاقتصادى : الذى يرمى إلى الإكثار من النسل ، والإكثار من الخير المادى . ويحتفل الزنوج الإستراليون بهذه الطقوس ، وتتلخص احتفالاتهم فى اشتراك كل أفراد البطن.وتتحقق هذه الاحتفالات على مرحلتين :

---

(١) Mitchell, G.D. : A Dictionary of Sociology. Routledge and Kegan Paul. London, 1968, p. 146.

المرحلة الأولى : وهدفها تكاثر نسل « التوتم » نفسه سواء أكان حيواناً أو نباتاً عن طريق نشر الأتربة المتراكمة على الصخور والأحجار المقدسة التي ترتفع فوق سطح الأرض بحوالى خمسة أقدام ، ويتجمعون حولها باعتبارها ممثلة لأجداد « التواتم » التي يعبدونها . ويذهب الرجال فى البداية إلى هذه الأحجار والصخور عرايا لا يحملون على أجسامهم شيئاً من الملابس،ويسيرون فى طابور خلف رئيسهم ولا يتكلمون أثناء السير : ويكونون فى حالة صيام ، ولا يحملون فى أيديهم شيئاً من الأسلحة أو الأدوات سوى أغصان الأشجار وسعف النخيل،ويسيرون فى موكب تعلوه الرهبة لذهابهم إلى مكان مقدس له خطره عندهم لما يحتوى عليه من ذكريات توتمية ، ثم يأخذون فى ضرب الأتربة الناعمة التى تغطى الأحجار المقدسة بغصون الأشجار وسعف النخيل حتى تنتشر الأتربة المقدسة فى الهواء وتغطى أجسامهم وتتطاير إلى ما حولهم من نبات وجماد ، حاملة « البركة » أو العنصر المقدس أو القوة السحرية معها .. . ثم يغنى الرئيس أغنية دينية يدعو للتوتم بالخصوبة والتكاثر ثم يمر بعصا صغيرة لها أهميتها الدينية ، ويلمس كل فرد فى المنطقة التى تقع فوق معدته بعد أن يضرب الصخور المقدسة بها قبل ذلك . . . ثم يكررون نفس المشهد فى كل مكان فيه صخور وأحجار مقدسة .

وأحياناً يقطعون بعض شرايينهم لتنسكب منها الدماء على الصخور والأحجار المقدسة كقربان مقدس بهدف إنعاش قواها الخفية ولتزداد قوى التكاثر فى فصائلها ، باعتبار الدم عنصرا موحدا ومقدسا فيما بينهم وبين التواتم التى تمثلها هذه الصخور . وللدم أيضاً قوته السحرية فهو عنصر أساسى فى حياة الفرد وفى فصيلة معبوداته من التواتم التى يحرم أكلها خلال المرحلة الأولى من الطقوس(١) .

---

(١) Durkheim, E. : Les Formes Elementaires ...... Op. Cit., PP. 467 — 476.

ويحدد رئيس البطن موعداً آخر يتناسب مع معدلات تكاثر فصيلة التوتم لإقامة حفل آخر يسمح لهم فيه بذبح بعض فصائل التوتم ودهان أجسادهم بدمائها ، ثم تسوى لحومها ، وأول من يأكل منها الرئيس ثم الشيوخ ثم سائر أفراد العشيرة من الرجال والنساء والأطفال ، وهم جميعا يغنون ويرقصون ويقرعون آلاتهم الموسيقية ويرددون القصص المتصلة. بفوائد وعظمة وقوة التوتم ، وبعد ذلك يمتنعون عن أكل لحوم التوتم إلى موعد المرحلة المعروفة بمرحلة الأضاحى .

المرحلة الثانية : وتشبه إلى حد كبير عيد الأضحى ، حيث تقدم فيها القرابين لإيجاد فرصة الاتصال والتداخل والحلول فيما بين المعبود وتابعيه وحتى يتحقق الاتحاد فيما بينهم وبين التوتم فهو منهم وهم منه . وهذا يؤكد وجود أساس اجتماعى يقوم على المشاركة الفعلية فى الحياة الاجتماعية والانصهار فيها . ذلك أن الدين فى المجتمعات البدائية لا يعرف السلبية التى تقوم على الخضوع والانسحاب من الحياة الاجتماعية تحت اسم التصوف أو الرهبنة التى تقوم على الزهد والانحباس فى الصوامع والمغارات للتعبد والتكهن ، وإنما الدين لديهم من العوامل الإيجابية التى تحرك دوافعهم نحو العمل والنشاط والإنتاج والتماسك الاجتماعى الكلى .

وهكذا نجد أن الأنتشيوما بمرحلتيها تعمل على ربط الفرد بمجتمعه وتقوية المجتمع ككل ، وزيادة الشعور بالتماسك الاجتماعى ، وغرس حب المجتمع واحترامه فى نفوس أفراده ، ونشر ألوية الطمأنينة فى المجتمع من أجل الوصول إلى الأمان الاجتماعى (١) .

ومن أهم مظاهر الطقوس فى الديانة المسيحية طقوس التعميد ، وهى طقوس يقوم بها واعظ الكنيسة ، حيث يتم تغطيس الطفل المولود حديثاً فى ماء تتلى عليه بعض التراتيل ليتحول إلى ماء مقدس . وبذلك يكتسب الطفل الصفة المسيحية (٢) .

---

(١) Ibid., P. 489.

(٢) دائرة المعارف للدولية للعلوم الاجتماعية ، مجلد ١٣ صفحات ٥٢٠ـ٥٢٦

ومن أهم مظاهر الطقوس فى الديانة الإسلامية عملية الحج إلى بيت الله الحرام وإن اختلفت فى الأساس والإجراءات والعقيدة مع اتفاق الهدف. ولذلك لا يطلق عليها اصطلاح طقوس وإنما « مناسك » . والهدف منه أن يعود الحاج كيوم ولدته أمه ، أى طاهراً من كل دنس . ومناسك الحج هى :

– وبادىء ذى بدء ننفى عن مناسك الحج التشابه بينها وبين الطقوس الوثنية التى عرضنا وسنعرض لها ، وإنما نعرض لها لمجرد إيضاح وجود تشابه فى الهدف بين الطقوس والمناسك ، واختلاف فى الوسائل والعقائد فحسب –

ذلك أن معنى النسك هو العبادة والزهد ، بمعنى أن الناسك هو العابد الزاهد ، ومناسك الحج تصدق على عباداته وأماكن أدائها ويدخل فى مفهومها : الإحرام وما يتصل به من تجرد وتلبية ، والطواف بالبيت ، والسعى بين الصفا والمروة ، والوقوف بعرفة ، والإفاضة منها إلى المزدلفة ورمى الجمار والذبح . . . إلخ :

فالزهد عملية إيجابية فيها ممارسة ومجاهدة . وقبل أن تبدأ هذه العملية لا بد من أن يستكمل الإنسان مقومات حياته بالعمل والكسب والقدرة على الاستمتاع بمباهج الحياة . فإذا تم له استكمال هذه المقومات وملك أسبابها تبدأ بعد ذلك مرحلة الزهد إن أراد . . . أما أن يعيش المسلم منطويا على نفسه ، بعيداً عن معترك الحياة ، وقد خلت يده من المال والمتاع ، ولا صلة له بزوجة أو ولد ، ثم يزعم أنه زاهد فى الدنيا ، فذلك وهم وادعاء . ذلك لأنه لم يزهد فى الدنيا ، فما كانت الدنيا فى يده ليزهد فيها ولكن الدنيا هى التى زهدت فيه ولفظته ، حين عزل نفسه عن نواميس الكون والحياة ووصل إلى درجة الصفر فى تفاعله الاجتماعى مع المجتمع .

ومناسك (طقوس) الحج فريضة تمتزج فيها تربية الفرد بتوحيد مسيرة الجماعة ، فهى طواف بالكعبة : وسعى بين الصفا والمروة ، ووقوف

بعرفة . . . وقد توحدت قلوبهم وخطواتهم وأهدافهم ، استجابة لدعوة إبراهيم عليه السلام فى قوله تعالى « وأذن فى الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق ، ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله فى أيام معلومات » (الحج ٢٨) .

والحج فريضة جامعة لكل أركان الدين الإسلامى ، فشهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله وإقامة الصلاة التى يؤديها الحاج خمس مرات كل يوم ، ويتذوق — فى أدائها فى المسجد الحرام أو مسجد الرسول عليه الصلاة والسلام ، أو أى مسجد فى الأرض المقدسة — معانى جليلة تجسد للحجاج الشعور بالوحدة الإسلامية حين يصطفون حول الكعبة من جميع جهاتها حلقة وراء حلقة حتى تمتلىء بهم ساحة المسجد الحرام ، وما تزال هذه الحلقات تتسع وتمتد فيما وراء الأفق حتى تشمل فى اتجاهها نحو الكعبة جميع أقطار الأرض .

وينطوى الحج على إيتاء الزكاة بمعناها العام ، والصوم تطوعاً وفدية ، لمن عجز عن أداء بعض شعائر الحج أوفاته شىء منها ، أو ارتكب بعض المحظورات تطبيقاً لقوله تعالى « فمن كان مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك » وقوله جل شأنه « فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم ، تلك عشرة كاملة » (البقرة ١٩٦) ؛

وتنطوى أركان الحج على فكرة « الجهاد » فى رحلته المتشابهة من مختلف أنحاء الأرض ، تلبية للنداء الإلهى بالتجرد والتجمع فى الأرض المقدسة ، وما تتطلبه هذه الرحلة من إعداد وتحمل لمشاق السفر ، واختلاف الأجواء والأطعمة والمنازل ومألوف الحياة ، ثم أداء المناسك فى مواقيت محددة ، وتحركات موقوتة ونظام دقيق محكم ، وكذلك رمى الجمرات. وكل ذلك ممارسة للجهاد على صورة تؤدى إلى التعبئة الروحية.

والحج على هذه الصورة غايتان هما :

(أ) الأولى وهي التجرد ، بمعنى أن يتجرد الإنسان من كل ما التصق به أو خالطه من مواريث فكرية أو اجتماعية ، ومن امتيازات طبقية أو جنسية ، تبعد به عن فطرته أو تقطع الصلات الإنسانية بينه وبين المجتمع ، ولكى تستيقظ فى أعماقه المعانى الحقيقية لوجوده وإنسانيته ، فى مجتمع تتكافأ فيه الحقوق والواجبات .

(ب) والثانية هى التوحيد ، وهى النتيجة الطبيعية كذلك والحكمة الكبرى فى فريضة الحج ، تنتهى إليها شعائره وتؤدى إليها أعماله ، ففرائض الإسلام كلها يمكن أن تؤدى بصفة فردية ما عدا فريضة الحج. وقد عبر الشعر عن ذلك كثيراً(١) :

٢٨ ـ المقدس(٢) : Sacred

لهذا المصطلح معنيان ، أحدهما عام والآخر خاص . وهذان المعنيان يستخدمان فى العلوم الإنسانية وهما :

ـ المعنى العام وهو الذى يشير إلى كل ما هو خاضع لحماية الدين ، ووجوب عدم انتهاكه أو الخروج عليه .

ـ المعنى الخاص ويستخدم للإشارة إلى الأشياء التى تحظى بالاحترام والتقدير والقبول ،ومن العيب انتهاكها . غير أنه ليس من الضرورى أن تكون ذات طبيعة دينية ، فهناك ممارسات وعادات وأماكن تكتسب طبيعة مقدسة دون أن تكون ذات صلة بالدين .

---

(١) قال شوقى :

تباركت يارب الحجيج دعوتهم ... لبيت طهور الساح والعرصات
أرى الناس أفواجا ومن كل بقعة ... إليك انتهوا من غربة وشتات
تساووا فلا الأنساب فيها تفاوت ... لديك ولا الأقدار مختلفات

(٢) Durhan, N.C. : Through Values to Social Interpretation. N.Y., 1950, p. 274.

على حين أن « هوارد بيكر » يرى أن « المقدس » ينحصر فيما هو « ديني أو روحاني أو إلهي أو كنسي »(١) . . . بينما فرق « دوركايم » بين « المقدس» في مقابل «الدنس»، وقد انتشرت هذه التفرقة في كل الدراسات الاجتماعية والأنثربولوجية التي تتناول الجوانب الدينية ؛ وذلك على اعتبار أن الدين «نظام موحد من الممارسات والمعتقدات المتعلقة بالأشياء المقدسة ، أي الأشياء التي يتعين تجنبها وتحريمها » .

وهذا « المقدس » يشير إلى السمات الثقافية أو مظاهر الثقافة التي تعبر على نحو رمزي عن قيم ثقافية ذات أهمية خاصة ، بحيث تثير اعتبارات الاحترام أو الرهبة الشديدة . وقد تكون السمات الثقافية المقدسة مادية أو غير مادية . وهذه توصف بأنها موضوعات مقدسة ، كالصليب المسيحي مثلا ، أو دستور بوذا ، أو البقرة الهندية المقدسة ، أو الرمز الوطني الذي يشبه العلم . كما أن السمات المقدسة اللامادية تنطوي على الكائنات الخارقة للطبيعة ، والمفاهيم المجردة للجماعة (كالأمة) والمعتقدات والمثل .

غير أن العنصر المشترك بين هذه السمات المختلفة ، يكمن في موقف أعضاء الجماعة أو المجتمع منها ، فهي تثير العاطفة والانفعال القوي ، وتضم التراث ، ويستحيل أن تعتبر كأي موضوع آخر معرض للتقييم النقدي ، الذي يقتصر على ما هو علماني Secular . وبصفة عامة ، فإن المقدس يرتبط بالدين بصفة دائمة، على عكس الأفكار أو الموضوعات التي تصبح بؤرة للقيم والمشاعر المقدسة ، التي ليست دينية بالمعنى المتعارف عليه للمصطلح .

والتقديس — من وجهة نظرنا — بالمعنى العملي ، إنما يستمد سلطانه على النفوس من معناه النظري ، فإنه ليس كل منهي عنه يعد مقدسا ، وإنما المقدس من المنهيات هو ما كان مصدر النهي عنه قوة أو أوامر

(١) دائرة المعارف الدولية للعلوم الاجتماعية مجلد ١٢ صفحات ٣٣٦-٣٤١ .

إلهية . ثم لا معنى لتقديس هذه المحرمات بعدم الاقتراب منها إلا الاعتقاد بأن هناك قوة معينة تحميها أو تقف وراءها ، وتمنع من انتهاكها وتجعل لها سياجا من الحرمة احتراماً لأمر حاميها . وبذلك فإن « الاحترام والتوقير » هو حجر الزاوية فى معنى التقديس . وبالتالى فإن التفرقة بين « المقدس » و « غير المقدس » فى نظرية « دوركايم » ترجع إلى التفرقة بين « الإلهى » من جانب و « الإنسانى » من جانب آخر(١) :

٢٩ — مجتمع مقدس(٢) : Sacred Society

وهو مجتمع يتحقق فيه نسق للقيم ولأنماط السلوك والممارسات الدينية، التى تتميز بالرسوخ والفعالية . وعلى الرغم من أن هذا النسق، قد لا يكون دينياً فى بعض الأحيان ، إلا أن أعضاء المجتمع لا يستطيعون انتهاكه أو الخروج عليه . وتعزيز Reinforcement هذا المجتمع المقدس فى نفوس أعضائه يتحقق من خلال عمليات التنشئة الاجتماعية ؛ حيث يتم غرس القيم والمبادىء والاتجاهات الإيجابية فى نفوس الناشئة ، مما يؤدى إلى زيادة استعداداتهم لمقاومة كل ما يتعارض مع قداسة مجتمعهم . وإذا كان « بارك »(٣) هو أول من استخدم هذا المصطلح سنة ١٩٢٠ فإن « هوارد بيكر » هو الذى تناوله بالتوضيح ، فضلا عن تعميق أبعاده . وذلك فى مؤلفاته ومقالاته الكثيرة .

٣٠ — طائفة دينية(٤) Sect

وهى جماعة تقوم على أساس الاشتراك فى عقيدة دينية أو مذهب دينى مستمد من تلك العقيدة ، ولذلك فهى جماعة متماسكة ، والعضوية

---

(١) معجم العلوم الاجتماعية ، مرجع سابق صفحة ٥٦١

(٢) دائرة المعارف الدولية للعلوم الاجتماعية ، مجلد ١٢ صفحات ٣٣٦—٣٤١

(٣) Human migration and the marginal man. American Journal of Sociology. Vol. XXXIII, 1927 — 8, pp. 881 — 893.

(٤) معجم العلوم الاجتماعية ، مرجع سابق ص ٤٥٣

فيها طوعية أكثر منها إلزامية . وإذا تطرفت الطائفة الدينية ، فإنها قد تتجه إلى تجاهل أو إنكار النظام القائم سواء أكان روحيا أو علمانيا ؛ وجماعة « التكفير والهجرة » التي ظهرت في مصر ، وكان أميرها — رحمه الله — مصطفى شكرى ، مثالا للعصبية في المزاج وفي التفكير ، كما كان مثالا للاندفاع في التطرف بصورة تتلاشى معها كل محاولات التهدئة والإيقاف .

ولقد نشأ التطرف لدى أمير هذه « الطائفة » من خلال الظروف الساحقة التي مر بها في السجن . . وخلال الحوادث والملابسات التي توالت بكآبتها وقسوتها عليه . ومن خلال مزاجه العصبي اصطدم — في كثير من الأحيان — مع منهج أهل السنة والجماعة . . . ومع الأصول التي اتفق عليها السلف في استنباط الأحكام . . . فاضطر « شكرى » إلى تبديل « علم الأصول » بصورة لا تصطدم مع منهجه . . . وخطأ جمهور الأصوليين في كثير من قواعدهم التي قعدوها على مر السنين ، كمفاتيح لاستنباط الأحكام من ناحية ، وكضوابط شرعية احترازاً من الغوص في الفهم والتخبط في الاستنباط من ناحية أخرى .

ولذلك فإن « شكرى » لعدم حيازته لأساسيات الاجتهاد بصورة أكاديمية اعتبر القرآن الكريم والسنة ، هما مصدرا التشريع دون اعتبار للإجماع والقياس ، ناهيك عن المصالح المرسلة والعرف والاستحسان والاستصحاب وغيرها . . . ومن جهة أخرى فقد اعتبر أركان الدين « عشرة » مع أنها خمسة أجمعت عليها الأمة إجماعاً قطعياً متواتراً . . . فهي الشهادتان والصلاة والزكاة والصيام والحج . لكن « شكرى » أضاف عليها « خمسة » لتصبح عشرة أركان وهي : السمع ؛ والطاعة ، ولزوم الجماعة ، والهجرة ، والجهاد ... وهي عنده الحد الأدنى للحكم بالإسلام ، من فرط بواحدة خرج من الملة . ويستدل على هذا بالحديث الذي أمر الله فيه يحيى بن زكريا بخمس كلمات يأمر بهن بني إسرائيل وهي : إخلاص العبادة ، والصيام ، والصدقة ، والذكر . فيحبه رسول

الله صلى الله عليه وسلم « وأنا آمركم بخمس أمرنى الله بهن : الجماعة ، والسمع والطاعة ، والهجرة والجهاد فى سبيل الله .

ولأن « شكرى » لم يكن يتسامح فى الاختلاف معه فى فهم دلالة النص ؛ إذ كان يعتبر فهمه فهماً قطعياً(١) . . . ولذلك طالب بحضور أحد علماء الدين — أثناء محاكمته — ليناقشهم ، فلم يستجب واحد منهم ، إما بأمر سرى من المحكمة ، وإما خوفاً من عدم القدرة على مقارعته بالحجة والبرهان وذلك هو الأرجح . . . ولذلك أعدم هذا « الأمير » هو ونفر من طائفته دون أن يسمع متخصص لوجهة نظره .

ولكن السؤال : هل إعدام هذا الأمير ومعاونيه ، هو النهاية لتلك الطائفة التى أساءت — بتطرفها — إلى أفرادها ، وإلى المجتمع ، فضلا عن إزهاق روح فضيلة الشيخ محمد حسين الذهبى وزير الأوقاف الأسبق ؟ والإجابة لا ، بالخط الثلث ،فأفكار هذا الأمير مبثوثة فى نفوس بقية أفراد الطائفة ، ولا يمكن اقتلاعها إلا بفكر إسلامى سليم الاتجاه . . ترى هل هناك من يقرأ ويعى ؟

وما دامت مثل هذه الطوائف تميل إلى الانحراف عن المعايير القائمة (ربما لأنها تتطلع إلى ما يسميه البعض قيما عليا) وإلى اجتذاب الأشخاص ذوى المكانة غير العليا « أى الذين لا يمتلكون شيئاً يمكن افتقاده فى حالة عدم الامتثال » ، فهى عرضة — أكثر من غيرها — للمعاناة الشديدة . وتعتبر « الطائفة الدينية » نموذجا مثاليا أو مجرداً ، ولكنها نموذج قابل للتطبيق .

٣١ — علمانى(٢) . Secular

لهذا المصطلح — معنى عام — فى العلوم الاجتماعية ، وهو الإشارة إلى كل ما هو غير دينى ، أى مدنى وواقعى ، وذلك تمييزاً له عن الأشياء والأمور الروحانية . ويقابل هذا المصطلح — فى دراسات هوارد بيكر —

---

(١) مجلة « المجتمع » الكويتية العدد ٤٥٦ فى ٢٣ أكتوبر ١٩٧٩

(٢) معجم العلوم الاجتماعية ، مرجع سابق ص ٤٢٧

مصطلح آخر هو « مقدس » Sacred ، وفى ضوء استخدام « بيكر » لهذا المصطلح يمكن القول: إن الثقافة علمانية حينما نقبلها على أسس رشيدة أو عقلانية .

أما علماء السكان والاقتصاد فإنهم يستخدمون هذا المصطلح استخداماً آخر يشير إلى ظروف وأوضاع واتجاهات تستمر فترة طويلة نسبياً ، بعيداً عن الذبذبات والتغيرات المؤقتة .

٣٢ ـ مجتمع علمانى Secular Society

وهو مجتمع دينامى يعمد ـ بصفة دائمة ـ إلى التجديد والتحديث ، وصولا إلى التغيير المستمر ، ومن ثم فإن القيمة الاجتماعية فيه تقاس إيجابيتها بمدى تحقيقها للمنافع والمصالح فى المجتمع . كما يتميز المجتمع العلمانى ـ فى مقابل المجتمع المقدس ـ بفقدانه الاهتمام بما هو مقدس أو خارق للطبيعة ، أو بالقيم المرتبطة بالنزعة التقليدية وبالاتجاه المحافظ ، حيث يتولى مثل هذا المجتمع تطويع كل هذه الأمور إلى ما يتفق مع مصالحه ، وفى حالة استحالة تطويعها ، فإنه قد يتجاهلها ـ فى الواقع ـ وإن أضفى عليها احتراماً ـ فى الظاهر ـ .

هذا وقد صاغ « هوارد بيكر » هذا المصطلح فى معنيين باعتباره نموذجا مثاليا ، أو تركيبياً كجزء من تصنيفه للمجتمع العلمانى :

ـ الأول : مجتمع يسمح بالتغيير من أجل تدعيم بعض المبادىء .

ـ والآخر : يعكس نموذجا متطرفاً يسعى نحو التغيير لذاته فحسب .

وما دام هذا المصطلح يعكس نموذجا تركيبيا ، فليس هناك مجتمع واقعى يتطابق معه فى كل تفاصيله(١) .

---

(١) Beker, H. A. Boskoff, Modern Sociological Theory, Dryden press. New York, 1957.

٣٣ ـ وصمة اجتماعية : Social Stigma

صفة ازدرائية تلصق بفرد معين بواسطة آخرين من أقاربه أو من غيرهم ، وهى صفة تترتب على عقوبة أو جزاء سلبى ؛ أو تعبير عن استهجان ما أتاه أو يأتيه الفرد من أنماط سلوكية لا أخلاقية ، ويترتب على هذا حرمانه من التأييد الاجتماعى فضلا عن فقدانه لمكانته الاجتماعية .

ويرجع ذلك إلى أن « الوصمة » صفة ، أو نمط ثابت أو جامد ، يخالف توقعات الآخرين فيلتونه بأسلوب سلبى . ولذلك فالفرد المتميز بانحراف دينى مثل ترك الصلاة أو الصوم أو ازدراء القيم الدينية . . . وكذلك الذى يتميز بانحراف سلوكى مثل ممارسة البغاء أو احترافه أو من يعرض نفسه ـ بالإهمال ـ للاصابة والتشوهات ، وما قد يترتب عليها من عمليات بتر وغيرها ، دون أن يسعى إلى علاج نفسه . . . فإن كل هؤلاء لا يحظون بالاحترام أو التقدير الذى يناله الأفراد الأسوياء(١) . وكل من هؤلاء يمكن أن يثوب إلى رشده ، ويعود إلى الطريق المستقيم ، ومن يستمرىء المرعى فإنه يمثل للنماذج الجامدة التى ارتبطت بالوصمة .

٣٤ ـ تدرج طبقى اجتماعى (٢) Social Stratification

التدرج الطبقى الاجتماعى من أهم الموضوعات التى جذبت انتباه علماء الاجتماع وحظيت بالكثير من جهودهم لاتصاله بالمبادىء الأساسية للتنظيم الاجتماعى ، وكذلك بالتمايز الاجتماعى . ومن سمات التدرج الطبقى الاجتماعى وجود فكرة الترتيب الهرمى للمكانات الاجتماعية Social status وهو الترتيب الذى يؤدى إلى وجود فئات وطبقات يندرج تحت كل منها بعض أفراد

---

(١) Goffman, E. : Stigma : Notes on the Management of Spoiled Edentity. Prentice Hall. E.C., 1963.

(٢) Mitchell, G.D. : A Dictionary of Sociology. Routledge and Kegan paul, London, 1968, p. 181.

المجتمع الذين تضمهم الصفات المتشابهة ، ويمكن تصنيفهم – طبقاً لهذه الصفات – إلى طبقة أعلى أو أدنى أو وسطى(١) .

وترتيباً على ذلك فإن عالم الاجتماع الأمريكي « تالكوت بارسونز » Talcott Parsons يعرف « التدرج الطبقي الاجتماعي » بأنه « تدرج متمايز للأفراد الذين يشكلون نسقاً جماعياً ، أو يحدد مراتبهم بين أسمى ، وأدنى – بالنسبة لبعضهم البعض ، ولا سيما في الجوانب ذات الأهمية الخاصة » . . . وهذا التعريف يشير إلى فرقين أساسيين ، على الرغم من أن كل طبقة اجتماعية تتكون من أسر وأفراد ، وعددهم القليل لا يسمح – في الغالب – بقيام نسق التدرج الطبقي الاجتماعي . وعلى هذا فإن :

– الفرق الأول يقوم على أساس أنه – من الناحية الواقعية – يصعب وجود الإطار التصوري لنسق التدرج الطبقي الاجتماعي .

– والفرق الآخر يقوم على أساس أن التدرج الهرمي ، ليس بالضرورة تدرجا مثيراً للأحقاد Invidious ranking بالنسبة لمراتب الأفراد .

ولعل نسق الطائفة Caste System ونسق الطبقة المغلقة Estate System من أهم الأشكال الاجتماعية التي تعبر عن التدرج الطبقي الاجتماعي ، حيث تظهر فيهما الفوارق بين الطبقات ، على نحو أكثر وضوحا وصرامة .

وهنا نجد ارتباطا واضحا بين النشأة الدينية وقيام نسق الطائفة ، بأوضاعه الثابتة والمتمايزة بين الجماعات المهنية والعقائدية ، إلى جانب صعوبة أو انعدام تحقيق الانتقال بداخله أو بين نسق وآخر ، وذلك لما ينطوي عليه من أبعاد ، أو قيود ، أو مسافات شعائرية تفصل كل طائفة عن الأخرى . ولعل نظام الطوائف الهندية ، هو النموذج الكلاسيكي لنظام التدرج

---

(١) دائرة المعارف الدولية للعلوم الاجتماعية مجلد ١٥ صفحات ٢٨٨–٣٣٧ .

الطبقى الاجتماعى (البراهمانيين ، الكشاتريين ، الفسيائيين والسودريين) (١) فالعضوية فى هذه الطوائف الطبقية الأربع وراثية ، فضلا عن نظام الزواج من الداخل Endogamy والفرص المهنية المحدودة ، داخل عدد قليل من المهن ، بصورة تؤدى إلى إيجاد مجتمع محلى مغلق ، له ممارساته الدينية والاجتماعية الخاصة ، الأمر الذى يجعل فرص الحراك الاجتماعى أو المهنى بين هذه الطوائف شبه معدومة . وعلى ذلك فإن :

- الطائفة تفسر فى حدود قوانين الطقوس الدينية . ومن هنا فإنه ليس من الضرورى فى نظام الطائفة أن يباح التنقل (الحراك) لوجود حواجز صارمة . غير أن هذه الحواجز تقوم على أساس التدنس الشعائرى أو الطقسى .

وتعرف الطبقة المغلقة Estate فى حدود قوانين الأنساق فى المجتمعات التى يعترف فيها بالسلطة المقـــدسة للحاكم . ومن هنا ، فإنه ليس من الضرورى فى نظام الطبقة المغلقة أن تعرف مكانة الفرد فى النظام الطقسى أو الشعائرى ، بل من الضرورى معرفة القوانين التى يعيش المرء فى ظلها ، لأنها هى التى تحدد حقوق وواجبات أعضاء الطبقة المغلقة وتشكل نسقاً واضحا للنظام الاجتماعى يقوم على أساس المسئوليات التى تدعمها الحاكم والشرطة .

وبالنسبة للتنقل (الحراك) بين الطبقات المغلقة ، فإن الأمر لا يختلف عن نظام الطوائف ، إلا فى أن الحواجز فى الطبقات المغلقة تأخذ معنى - أو طابعا - قانونيا أو شرعيا ، بالإضافة إلى إمكانية تعديلها لكونها من صنع الإنسان .

ومنذ (سام وحام ويافث) أبناء نوح عليه السلام ، عرف التدرج الطبقى ، ولكنه لم يعرف بصورة علمية إلا فى عهد الإمبراطورية الرومانية

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقى : التفكير الاجتماعى ، نشأته وتطوره. مكتبة غريب الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٨٢ صفحة ٢٦

القديمة ، وظل معروفا فى أوروبا إلى القرن التاسع عشر . ويعتبر النظام الطبقى البريطانى من أوضح الأمثلة على التدرج الطبقى الاجتماعى فى العصور الوسطى ، فقد كان الملك والأمراء (طبقة) واللوردات (طبقة) وعامة الشعب (طبقة) . ومثل هذا التقسيم كان قائما فى فرنسا، ولم يتغير هذا الوضع فيها إلا بعد الثورة الفرنسية ١٧٩٨ ،حيث حل محله تقسيم جديد سنة ١٨٦٦ مبناه أن النبلاء (طبقة) والكهنة (طبقة) والمواطنين والفلاحين (طبقة) .وبقايا نظام التدرج الطبقى لا تزال قائمة فى دول العالم الثالث ، ولا سيما فى بعض الدول الخاضعة للحكم الملكى .

أما فى أوروبا فإنه منذ ظهور الرأسمالية ، لم يعد الوضع والمكانة الاجتماعية الموروثة فى النظام الطائفى ونظام الطبقة المغلقة ، يتفق مع روح الرأسمالية — ولا سيما الرأسمالية الصناعية — التى كانت تركز على التخصص الوظيفى والمهنى ، وعلى كفاءة الأداء ، والرغبة فى الارتقاء بالقدرات والاستعدادات الفردية .

وترتيباً على ذلك ظهرت الطبقات بمفهومها الحديث ، وهى — كما يقرر ماركس — تبيح الانتقال (الحراك) الاجتماعى فيما بينها لعدم وجود حواجز قانونية ، أو حواجز — فوق طبيعية — تعوق التنقل .

وفى الوقت الحالى أصبح من الواضح أن المكانة الاجتماعية التى ترتبط بالمهنة — هى المحك الأساسى للتدرج الطبقى . وبذلك فإنه إذا كانت الطائفة تستمد جذورها من الشعائر والطقوس الدينية ، كما تستمد الطبقة المغلقة وجودها من نظام القانون ، فإن الطبقات الاجتماعية Social classes باتت تنبع من الاقتصاد والتعلم ، بالإضافة إلى المهنة .

وإذا كان « ماكس فيبر » يرى أن « الطبقات الاجتماعية ليست جماعات اجتماعية ، وإنما هى حشود أو تجمعات من الناس يواجهون

فرصا متشابهة للحياة »(١) فإن الجماعات الاجتماعية يمكن أن تعرف على أنها جماعات مغلقة نسبياً ، على اعتبار تشابه أسلوب الحياة بين أعضائها(٢) .

غير أن «المكانة الاجتماعية» أصبحت تقاس كميا بالأساليب السوسيومترية ولم يعد لتلك الشطحات الفلسفية مكان سوى رفوف التاريخ .

٣٥ ـ المحرمات (التابو) (٣) . Taboo

تحريم أو عدم اقتراب أو « لا مساس » مصدره معتقدات معينة . وكان «جيمس كوك» في رحلته الثالثة إلى « بولينيز » قد لاحظ وجود بعض المحرمات أو المحظورات في السلوك ، وجد أن هذه المحظورات تشكل نسقا أو نظاما ذا مضمون اجتماعي أو ديني بالنسبة للنظام السائد في المجتمع . وأن هذا النسق يطلق عليه « المحرمات أو المحظورات » Taboo وبذلك انتقلت الكلمة أو هذا المفهوم إلى اللغات الأوروبية .

وفي دراسات(٤) « دوركايم » للدين ـ كما قدمنا ـ توقف طويلا عند ثنائية « مقدس ـ ومدنس » والمدنس هو الذي ينطوي على فكرة « المحرم » أو « التابو » أو كل ما هو خال من النقاوة والطهارة . ولذلك عرف « دوركايم » التابو بأنه « تحريم ديني مرتبط باحترام كل ما هو مقدس » ، وأضاف إلى ذلك أن التابو يلعب دوراً أساسيا فيما يتعلق بالطبيعة الأخلاقية والدينية للفرد .

---

(١) Class, status and party, in, From Max Weber. Essays in Sociology, 1947. (Edited by : Gerth and C. wright Mills)

(٢) E.E. Bergel : Social stratification, 1962 — R. Bendix and S. M. Lipset : Class status and power, 1953, and A. Hocart : caste. A Comparative study, 1950 and G. Myrdal : An American Dilemma 1944).

(٣) دائرة المعارف الدولية للعلوم الاجتماعية مجلد ١٢ صفحات ٣٣٦–٣٤١

(٤) دائرة معارف أمريكانا ، الطبعة الدولية ، ١٩٧٩ مجلد ٢٦ صفحة ٢٠٨

أما « جميس فريزر » فقد استخدم هذا المفهوم للإشارة إلى نوع من السحر السلبي أو ما يشبه «المانا» السلبية Negative mana عند «راد كليف براون» وغيرهما ، وهو عند الأخير يؤدى وظيفة هامة فيما يتصل بتدعيم القيم الاجتماعية والتعبير عنها .

وتتضح من كل هذا الأهمية الإيجابية « للتابو » فيما يتعلق بالضبط الاجتماعي والنظام الاجتماعي العام . وقد ذهب « شتينر » Stiner إلى أن « التابو » عنصر في كل المواقف التي يعبر فيها عن الاتجاهات نحو القيم في ضوء السلوك المعادى للقيم والآداب الاجتماعية(١) .

٣٦ – التوتم : Totem

التوتم قد يكون حيوانا – من أى نوع – أو نباتا ، أو جزءاً من حيوان أو نبات . . وقد يكون مظهراً من مظاهر الطبيعة أو ما يعبر عن هذه الظاهرة أو تلك . والتوتم – في جوهره – هو ما يشير إلى الخصائص المميزة لجماعة إنسانية ، في مقابل الجماعات الأخرى في شكل اجتماعي آخر ، وربما داخل مجتمع أكبر لنفس التوتم .

والتوتمية كموضوع جديد وبراق ، شغلت حيزاً كبيراً من اهتمام الانثربولوجيين الاجتماعيين ، حيث حاول كل من « جيمس فريزر » J. Frazer و «بالدوين سبنسر » B. Spencer و «ريفرز» W.R. Rivers وغيرهم كثير ، حاولوا تقديم تفسيرات تاريخية لأصل هذا المعتقد البدائي وغيره . ولكن آراءهم حول هذه المسألة ، جاءت – كما يقول لانج – A. lang مجرد تأملات أو تخمينات(٢) .

---

(١) دكتور أحمد أبو زيد : فقرة في معجم العلوم الاجتماعية ، صفحة ٩٨

(٢) Encyclopaedia Britannica : Totemism.

وبقى السؤال عن « ماهية التوتمية » قائما يتحدى الجميع إلى أن تمكن « رادكليف براون » فى العشرينيات من هذا القرن — فى مقالة له — بعنوان « النظرية الاجتماعية للتوتمية » نشرها فى كتاب له بعنوان « البناء والوظيفة فى المجتمع البدائى » سنة ١٩٥١ ، تمكن من تحويل الاهتمام بعيداً عن « ما هى التوتمية ؟ » إلى « مغزى وأهمية ذلك الارتباط العقلى بين الكائنات الطبيعية ، وبين الجماعات الإنسانية بالنسبة لبناء المجتمع ؟ » .

والشكل التالى يوضح ذلك :

(أنظر الشكل فى الصفحة التالية)

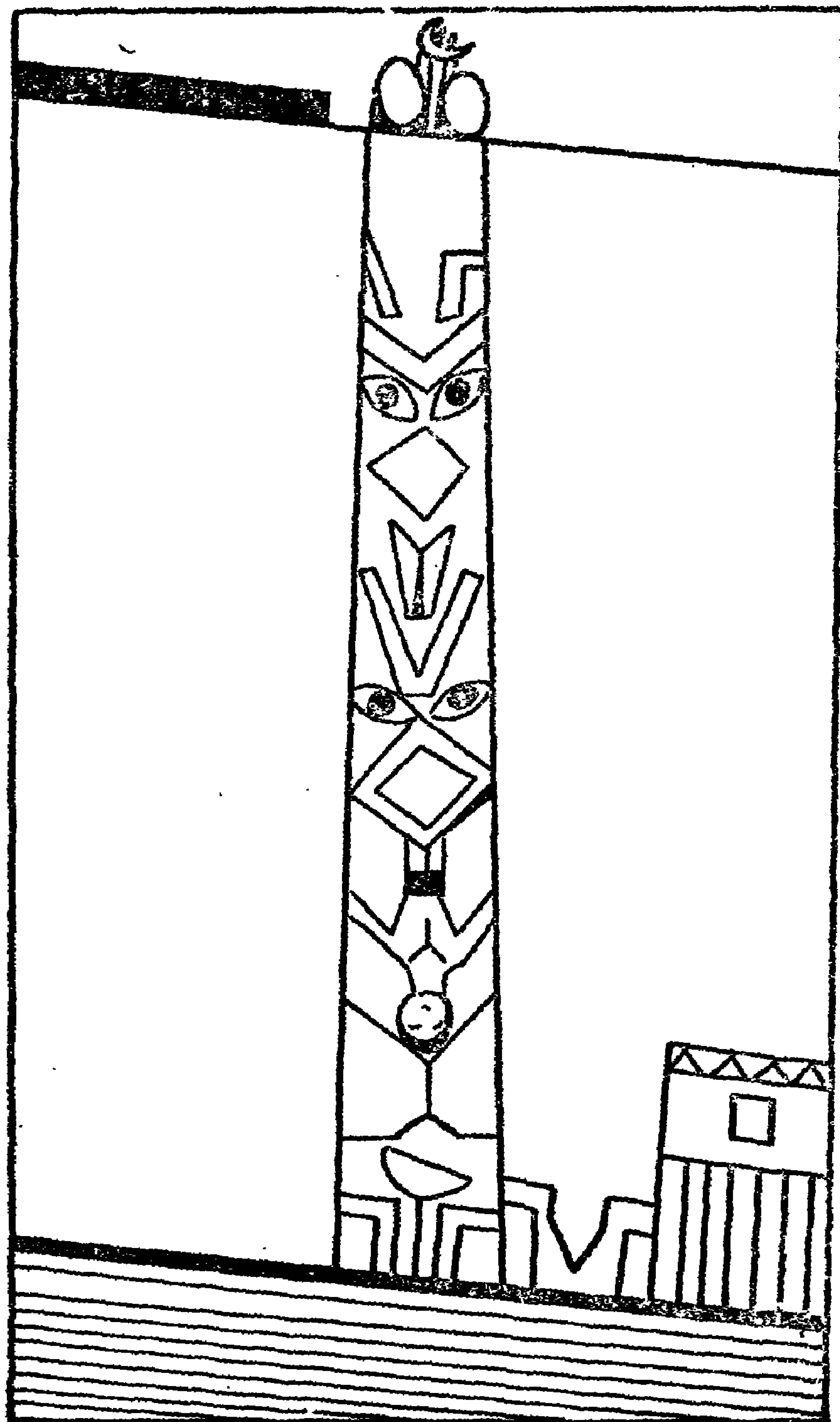
والشكل يبين عامود التوتم فى المتحف المندى الأمريكى(١)

بمؤسسة (هاى) Hye Foundation

وهذا العامود تم نحته فى القرن التاسع عشر بواسطة هنود (الهيدا Haida فى آلاسكا . والأشكال الثلاثة المجاورة ترمز إلى سلسلة نسب الجد الأكبر للقبيلة وزوجته .

(١) The Encyclopedia Americana. International Edition (volume 26) Copyright, 1979. By American Cooperation, p. 872.

شكل رقم (١)



٣٧ – توتمية : Totemism

وهنا يقول « ليفى ستروس » إننا فى « التوتمية نواجه نسقاً فكرياً يفرق بين الجماعات الإنسانية على أساسه » وهو نسق مركب تركيباً منطقيا للإشارة إلى إحدى فئات الظواهر الاجتماعية ، وما يتصل بها من قيم وأحداث . أما رموز التوتمية فقد اشتقت من كنوز الأرض والماء ، بيد أن سر قواعدها وقوانينها لا يكمن فى هذه العناصر الطبيعية ، بل فى المبادىء التى تصنف على أساسها هذه العناصر الطبيعية فى العلاقات الدائمة والثابتة بين فئات الظواهر الاجتماعية(١) .

أما « رادكليف براون » فقد عرف التوتمية بأنها « لا تعنى شيئاً واحداً ولكنها اسم عام يطلق على مجموعة من النظم تشترك جميعها فى بعض الخصائص »(٢) . . . ويذهب – بعد ذلك – إلى أن « التوتمية » هى تطور خاص للعلاقة بين الإنسان والأنواع الطبيعية من المخلوقات . وهى جزء خاص من النسق البنائى الذى لا ينتظم العلاقات بين الكائنات الإنسانية بعضها والبعض ، ولكنه ينتظم أيضاً العلاقة بين الإنسان والبيئة . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن التوتمية تعنى اختيار الأنواع الطبيعية بوصفها ممثلة للأشكال الاجتماعية مثل المعاشر والبطون والعشائر . وهنا نلمح الدور الواضح للتوتمية فى الكيانين المادى والروحى للمجتمعات(٣) .

وبجوار ذلك توجد صورة لعامود تم نحته فى القرن التاسع عشر بواسطة هنود « الهيدا » Haida فى آلاسكا وتم نقله إلى المتحف الهندى الأمريكى . وتوجد بجواره ثلاثة أشكال ترمز إلى سلسلة نسب الجد الأكبر للقبيلة وزوجته .

---

(١) Levi-strauss : Totemism. Translat by R. Needham, 1963 and Levi-strauss : The Savag Mind (Translat by S. Worfarm) 1966.

(٢) Radcliffe, A.R.B. : Structure and Function in Primitive Society. Cohen, and West, London, 1952.

(٣) معجم العلوم الاجتماعية ، مرجع سابق صفحة ٣٧٣

النبوة – كما قيل – سفارة بين الله عز وجل ، وبين ذوى العقول من خلقه لهدايتهم وتقويم سلوكهم ، وتوجيههم إلى ما فيه الخير والمصلحة لهم . وهي فى نفس الوقت – كما نقول – عمل إعلامى فى الدرجة الأولى.

والنبي منبيء من الله – أو منبأ من الله – أو هو – كما قيل – إنسان أوحى إليه بشرع ليعمل به وإن لم يؤمر بتبليغه ، فإن جاء الأمر بتبليغه صار رسولا . وكان معنى النبوة جزءا من الرسالة ، إذ لا يتصور معناه دون الأنباء والأحكام التى يتنزل بها الوحى من السماء . وعلى ذلك فآدم نبى ولم يكن رسولا ، لأنه لم يكن هناك من يرسل إليهم ، ثم تسلسلت بعد ذلك النبوات والرسالات حتى اختتمت برسالة محمد صلى الله عليه وسلم كما يفهم من قوله تعالى : « ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ، ولكن رسول الله وخاتم النبيين » (الأحزاب ٤٠) وقوله صلى الله عليه وسلم « لا نبى بعدى » .

ولا ريب أن النبوة هبة إلهية لا تنال بالكسب والمجاهدة والرياضة وإعداد النفس وإنما هى نعمة من الله ورحمة يختص بها من يشاء من عباده ليكونوا منابر عالية ، ومنائر هادية ، وأئمة صالحين ومصلحين .

وقد زودهم الله بما يدل على أنهم مبلغون عنه ، إذ أيدهم بمعجزات لا تصدر إلا منه ، ولا طاقة لهم – أو – لغيرهم بها . مما يقطع بصدق دعواهم ، ولا يدع مجالا للشك فى نبوتهم ورسالاتهم . فتكون طاعتهم ، كما يقول سبحانه وتعالى « من يطع الرسول فقد أطاع الله » « النساء ٨٠ » وتكون منزلتهم بهذه المثابة الرفيعة التى لا يدركها اجتهاد أو إعداد ، وإن لم يخرجوا بها عن كونهم بشراً . كما يحكى الله كلامهم لأقوامهم بقوله تعالى « قالت لهم رسلهم إن نحن إلا بشر مثلكم ، ولكن الله يمن على من يشاء من عباده ، وما كان لنا أن نأتيكم بسلطان إلا باذن الله » (إبراهيم ١١)

(١) المرجع السابق ، صفحة ٥٩٤

صحيح أن النبوة لم تقع إلا على النفس الصالحة ، والتربة الطيبة ، والفطرة النقية ، كما يفهم من قوله تعالى « الله أعلم حيث يجعل رسالته » ولكنها فضل من الله لا ينال بالمطلب ، ولا يدرك بالرياضة ، ولا يطمح إليه الأطهار من الأخيار . وإنما يطمع فيه ويدعيه المشعوذون والدجالون كما يفهم من قوله تعالى « الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً » . (الكهف ١٠٤) (١)

٣٩ – الجبرية والقدرية :

يذهب الحديث فى « الجبرية والقدرية » فى اتجاهين أساسين ، مع ظهور اتجاه ثالث للتوفيق بينهما(٢) . وفيما مايلى « كلمة موجزة » عن كل اتجاه(٣).

(أ) الاتجاه الجبرى :

وهو اتجاه يقوم على أساس أن الله هو الخالق لأفعال الناس ، ولا إرادة للإنسان فى فعله ، فالله هو خالق الأشياء والقدرات والإرادات والأفعال ، وعلمه سابق لكل هذا .

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقى : وسائل وأساليب الاتصال فى المجالات الاجتماعية والتربوية والإدارية والإعلامية . الطبعة الثانية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٩ ص ٢٧١

(٢) يقال أن أول من قال « بالجبر » هم اليهود ، كما يقال إن أول من نادى بذلك هو « الجعد بن درهم » ثم نقل عنه « الجهم بن صفوان » ولذلك سمى اتجاه « الجبر » هذا « بالجهمية » وقد كثر الكلام فى هذا « الاتجاه » فى العصر الأموى فى العراق والشام .

على حين أن أصحاب « الاتجاه القدرى » يسمون كذلك « بالقدرية » لإنكارهم للقدر ، ذلك أن اتجاههم هو ما نادى به المعتزلة فى العراق ، وكان أشهرهم فى هذا الاتجاه « غيلان الدمشقى »

بينما الاتجاه « التوفيقى » نادى به الأشاعرة ، ولذلك ينسب إلى أبى الحسن الأشعرى أحد قادتهم .

(٣) د . أحمد فتحى بهنس : موقف الشريعة من نظرية الدفاع الاجتماعى : دار الشروق ، الطبعة الأولى ، بيروت – صفحة ٢٧–٢٤

(ب) الاتجاه القدرى :

يقوم هذا الاتجاه على أساس أن الله خلق الإنسان ، وخلق فيه القدرة والإرادة ، غير أن الإنسان بما لديه من «قدرة وإرادة» مختار فى كل أفعاله ، فإذا ارتكب المعصية ، أو وقع فى الشر ، فهو يفعل ذلك بإرادته المطلقة ، ولذلك يتحمل مسئولية خطئه ، والله تعالى لايعاقب الناس إلا على ما اتجهت إليه إرادتهم . وأن سابق علم الله بأفعال الناس لاينفى اختيارهم فى إتيانها .

(ج) الاتجاه التوفيقى :

ولعل اتجاه الأشاعرة هو الاتجاه التوفيقى بين اتجاه الجبر الذى يثبت أن قدرة الإنسان وإرادته واختياره معدومة ... واتجاه القدرية الذى يثبت إرادة الإنسان المطلقة فى فعله ... إذ يقول الأشاعرة إن الله قد خلق الإنسان ، وخلق فيه القدرة والإرادة ، وجعل له الاختيار فى أفعاله . ولكن فوق قدرة الإنسان وإرادته واختياره ، توجد قدرة الله وإرادته واختياره . ولذلك فالإنسان مختار ، ولكن اختيار الله فوق اختياره . وبعبارة أخرى ، فإن الإنسان مختار فى أفعاله ، مضطر فى اختياره ، أى أن اختيار الإنسان — نسبى — لامطلق .

بيد أن ما جاء به هذا الاتجاه ، بعيد عن التوفيق بين الاتجاهين الآخرين ، فما دام قد جعل الاختيار الأخير لله ... فهو لم يخالف الجبرية إلا فى تسلسل الأسباب ، واتفق معهم — فى نفس الوقت — على أن الله هو خالق الأفعال ... ولكن لايسعنا إلا القول بأنه — إلى حد ما — قد ضيق المسافة بينهما .

٤٠ — الوحى :

لعل واقعة الوحى من الوقائع الخارقة التى تصاحب النبوة ، كظاهرة المعجزة . والوحى لغة هو : الإعلام الخفى السريع ، وهو فى الاصطلاح :

إعلام الله تعالى لنبي من أنبيائه بحكم شرعي أو نحوه . وذلك هو المعنى المراد من كل استخدامات هذا المفهوم .

بيد أن عملية الوحي لم تقتصر على الأنبياء والرسل ، وإنما شملت النحل وأمهات الأنبياء والحواريين والملائكة . . . فقد قال سبحانه وتعالى « وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتا ، ومن الشجر ومما يعرشون » (النحل ٦٨) وقوله تعالى« وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه ، فإذا خفت عليه فألقيه فى اليم ولاتخافى ولاتحزنى إنا رادوه إليك »(القصص٧). وكذلك أوحى الله سبحانه وتعالى إلى الحواريين فى قوله « وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بى وبرسولى قالوا آمنا واشهد بأننا مسلمون » (المائدة ١١١) وبالمثل فقد أوحى الله إلى الملائكة ، كما يفهم من قوله تعالى « إذ يوحى ربك إلى الملائكة أنى معكم فثبتوا الذين آمنوا » (الأنفال ١٢) .

هذا ومن الناحية الاصطلاحية ، فقد أشار إليه القرآن الكريم كواقعة مصاحبة لكل الأنبياء ، كما يفهم من قوله تعالى « إنا أوحينا إليك ، كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده ، وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهرون وسليمان ، وآتينا داود زبوراً. ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك، وكلم الله موسى تكليما . رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ، وكان الله عزيزاً حكيما » (النساء ١٦٣–١٦٥) .

وعلى ذلك فإن الوحى الإلهى للرسل عبارة عن اتصال خالق هذا الوجود بواحد يختاره من بين البشر ، ليكون رسولا إلى خلقه . وهذا الاتصال يتحقق – كما أوضحنا من قبل – بالإلهام الروحى ،أو بأن يكلمه الله تعالى من وراء حجاب أو بواسطة ملك يرسله إليه ، كما يفهم من قوله تعالى « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا ، أو من وراء حجاب ،أو يرسل رسولا ، فيوحى بإذنه مايشاء » (الشورى ٥١)

٤١ — الفرد والدين :

إن تأثير المجتمع على الدين ، وتأثير الدين على المجتمع إنما ينعكسان على الفرد ، ويمثل الدين العامل المشترك فى تكامل الفرد والمجتمع ، ولاسيما دور الدين فى الضبط الاجتماعى فى المجتمع ، وما يترتب على ذلك من تكامل شخصية الفرد وتحقيق الصحة النفسية له .

ذلك أن الدين يعمل على تزويد الفرد بنسق من القيم والمبادىء والمعايير والمحكات الاجتماعية ، التى توفر له التكيف الاجتماعى فى الحياة الاجتماعية ، كما يزوده بعالم آخر فوق هذا العالم المحسوس ، عالم فيه الخلاص والرحمة والخلود . ولذلك أهمية بالغة فى حياة الإنسان ، إذ أن حياة المرء مملوءة بالمحظورات أو المحرمات فضلا عن الممنوعات التى تحول بينه وبين إشباع بعض دوافعه كما تتراءى له . وقد تنزل به النوازل بين حين وآخر ، وتلك النوازل لايستطيع مواجهتها ذلك الذى أهمل الدين ، بيد أن الذى يلتزم بقواعد الدين فى حياته الإنسانية والإنتاجية يستطيع عن طريق الإيمان أن يجد العزاء والسلوى ، ويردد قوله تعالى إذا كان مسلما « إن مع العسر يسرا » .

وليس للشعور بالذنب — من الناحية النفسية(١) — من علاج للفرد الذى أخطأ فى حق الآخرين أو فى حق نفسه ، إلا بعض العمليات الدينية التى تتعلق بالتكفير عن الذنوب . ومن ثم يعاود الحياة بقوة جديدة ، وبطموح وبأمل فى توفيق الله . هذا إلى أن الدين يربط الفرد بالناس وبالعالم كله ، كما يربطه بالماضى والحاضر والمستقبل واللانهاية . وكل من يلتزم بقواعد الدين يكون محل احترام وتقدير الآخرين من جانب ، كما يعتز بذاته من جانب آخر ، وهذه كلها عوامل هامة فى تكامل شخصية

---

(١) دكتور زيدان عبد الباقى : علم النفس الاجتماعى فى المجالات الإعلامية — مكتبة غريب ، القاهرة ١٩٧٩ صفحات ١٠٩—١٤٤

الفرد . وهكذا يخدم الدين الفرد ، فضلا عن الخدمات المتبادلة بين الدين والمجتمع .

٤٢ - فرقة دينية Secte (F) Sect (E)

يستخدم هذا المصطلح للدلالة على فرقة تدين بمعتقدات خاصة فى حدود الإطار العام لديانة ما ، مثل فرقة القرائين فى الديانة اليهودية ، ومثل الفرق المسيحية النساطرة واليعاقبة والملكانيين ، والتى تحولت إلى مذاهب فيما بعد خلال اختلافها حول ذات السيد المسيح . وفرقة الشيعة الاثنا عشرية بين أتباع المذهب الشيعى . ويرجع السبب فى ذلك إلى أن النماذج والقواعد الأصولية التى تنطوى عليها الديانة ، لاتلبث أن تنبثق عنها تفريعات تقتضيها القضايا المتجددة للحياة الاجتماعية . ومن هنا تنشط القيادات الدينية فى استخلاص بعض العناصر التى تساعدها على مواجهة هذه المتطلبات ، بشرط أن تكون مستمدة من أصول الديانة الأساسية ، كما أنها تبرز الحلول التى تعتبرها موجودة بالقوة فى المسلمات التقليدية لأصول الديانة الأساسية ، وبذلك تخرجهـــا من دائرة الكمون إلى دائرة الفعل والعمل .

ومن رأى « رينان » أن نشأة الفرق الدينية ترجع إلى ابتعاد أفكار بعض رجال الدين عن قواعد العقيدة الأساسية لاستعانتهم بالآراء الفلسفية والمجادلات الكلامية ... على حين يعتقد « روجيه باستيد » أن الديانة شأنها شأن أية ظاهرة حيوية تتعرض لقانون التعدد والتفرع ، متى تضخم بنيانها الاجتماعى والعقائدى . أما « هيبر » فقد فسر نشأة الفرق الدينية بقانون « الجمع والتوفيق » الذى بموجبه تحاول كل ديانة أن توفق بين عقيدتها وبين الرواسب العقائدية المترسخة فى البيئات الاجتماعية التى انتشرت فيها . ويضيف إلى هذا الدكتور أحمد الخشاب أن للحركات الاجتماعية الإصلاحية أثرها فى ظهور بعض الفرق الدينية . ولكننا نرى أن الفرق الدينية لاتنشأ

عن حركات اجتماعية ، وإنما عن حركات دينية إصلاحية مثل حركة الإخوان المسلمين فى مصر .

وبصفة عامة فإن نشأة الفرق الدينية الإسلامية ترجع إلى أن البيئات التى انتشر فيها الإسلام كانت تدين بديانات وبنحل أخرى مثل اليهودية والمسيحية والمانوية والمزدكية والصابئة والدهرية. وبعد أن اعتنق السكان فى تلك البلاد الديانة الإسلامية ، ومضت الدهور والأزمان وقل ارتباط الناس بالدين ، بدأت تتسرب إليه بعض الأفكار والمعتقدات من الأديان أو من النحل السابقة ، الأمر الذى أدى إلى ظهور بعض الاتجاهات البعيدة عن الدين الإسلامى ، وحول بعض هذه الاتجاهات تشكلت بعض الفرق الدينية مثل العلوية الأنصارية فى شمال غرب سوريا والشيعة فى العراق وإيران واليمن والسبئية فى إيران . وقد قامت بعض الفرق الإسلامية نتيجة لظروف سياسية وخلافات فيما ينبغى أن يكون عليه نظام الحكم ، إلى جانب اتجاهات خاصة فى أصول التشريع الإسلامى وفروعه . وعلى هذه الأسس قامت فرقة الأباضية فى مسقط وعمان وفى بعض المناطق الجنوبية من الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية ، وفى تونس والجزائر . وقامت فرقة الشيعة الجعفرية فى إيران والعراق ، وفرقة الشيعة الزيدية فى اليمن . كما أدى السخط على الأوضاع الاجتماعية الحاكمة إلى ظهور فرق الباطنية ، ولعب الجدل الكلامى والمنطق الأرسطى دورا فى تفرع الفرق الكلامية ولاسيما فرقة المعتزلة . هذا وقد أسهمت بعض الفرق فى مساندة بعض الحركات والاتجاهات التحررية الدينية مثل الحركة الوهابية فى الجزيرة العربية والحركة المهدية فى السودان والحركة السنوسية الليبية(١) .

---

(١) للدكتور أحمد الخشاب : فقرة فى معجم العلوم الاجتماعية . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥ صفحة ٤٥١

٤٣ — فرقة دينية متطرفة :

لعل تلك الطائفة البروتستانتية التي أسسها الأب جيم جونز في كاليفورنيا سنة ١٩٦٣ هي خير مثال على الفرق الدينية المتطرفة . وقد بلغ عدد أفراد هذه الطائفة نحو ثلاثين ألفاً أو أكثر . وقد حرص مؤسس هذه الطائفة على الحصول على اعتراف شرعي وقانوني بطائفته هذه عن طريق الحصول على تزكيات عدد من رجال الكونجرس ، ومن عمدة سان فرانسيسكو ، ومن زوجة الرئيس الأمريكي السابق «كارتر» ... تلك التزكيات التي شجعت حاكم جويانا على الاستجابة لمطلب الأب جونز بمنحه قطعة أرض مساحتها ٢٧,٠٠٠ فدان ، حيث أقام عليها مستعمرته من أجل تحقيق حلمه المزعوم بمجتمع تسوده المحبة والتعاون والإخاء ، وتزول فيه الطبقات ... وهي المستعمرة التي انتهت بحادث قتل وانتحار جماعي رهيب لأطفال وشباب ورجال ونساء ، جاوزوا الأربعمائة عدداً ، وعلى رأسهم رئيس الطائفة الأب جونز نفسه الذي قاد عملية الانتحار الجماعي وكأنها صلاة أو نسك ديني أو شعيرة دينية .

وتدل قدرة الأب جونز على الحصول على التزكيات السالفة الذكر ، وكذلك قدرته على إقناع أتباعه بالانتحار الجماعي ... على أننا أمام رجل لامع العبقرية ، يملك ناصية البيان ، كما يملك القدرة على الإقناع ... وليس أدل على ذلك من دفعه لآلاف الشباب والرجال والنساء والأطفال إلى حتفهم في طاعة عمياء ودكتاتورية بشعة ، وكأنه الرب الواحد الذي لاتبديل لأوامره ... وقد لا نذهب بعيداً إذا عقدنا مشابهة بين الأب جونز ، وشكري أمير جماعة التكفير والهجرة ، الذي كانت له السيطرة الكاملة على أتباعه .

وعن الظروف التي تم فيها تكوين هذه الجماعة يقول الكاتب الأمريكي «رونالد فريد» الذي قام بزيارة المستعمرة قبل عام من حادث الانتحار الجماعي ، إنه يعتقد بأن العديد من أعضاء المستعمرة الدينية كانوا من بين

عملاء المخابرات المركزية الأمريكية . كما أشار إلى أن المخاوف الهستيرية لدى زعيم المستعمرة من احتمالات القتل والتدمير على يدى عملاء المخابرات المركزية ربما هى التى أدت إلى وقوع عملية الهجوم على النائب الأمريكى وبقية أعضاء لجنة تقصى الحقائق وقتلهم جميعا يوم السبت السابق على تاريخ واقعة الانتحار الجماعى .

وذكرت إحدى العضوات السابقات فى الجماعة الدينية المتطرفة هذه أنه فى بداية مرحلة تكوينها بولاية كاليفورنيا كان « جيم جونز » يحرص على فرض زعامته الروحية المطلقة على أعضاء الجماعة عن طريق الإرهاب النفسى للأعضاء وتدريبهم على تقبل فكرة الانتحار .

وأضافت تلك الشاهدة أن « جيم جونز » قام فى إحدى الأمسيات بجمع كل أعضاء الطائفة الدينية ، وأبلغهم أنهم سيحتفلون بإحدى المناسبات الدينية . وقام بتوزيع أكواب ورقية عليهم ، وراح يصب فيها النبيذ الأحمر ، ودعاهم إلى تناوله . وبعد مرور نصف ساعة من الزمن على تناولهم لهذا الشراب صاح فيهم « جيم جونز » قائلا « لقد شربنا السم ولسوف نموت جميعا بعد فترة قصيرة من الوقت » ، وقد هزت تلك المفاجأة البشعة أعصاب الأعضاء وأصابتهم حالة من « الهستيريا » وراحوا يصيحون ويبكون ويقولون « لانريد أن نموت .. » وهنا خرج الأتباع المقربون من الأب جيم جونز من الغرفة المعروفة « بغرفة الملائكة » وتولوا ضرب المحتجين والرافضين لفكرة الموت ضربا مبرحا ، قبل أن يعلموا أن القصة كلها كانت فكاهة بشعة ، تستهدف الإرهاب والطاعة العمياء للزعيم الروحى « جونز »(١) .

وكان عضو الكونجرس الذى لقى مصرعه مع ثلاثة من الصحفيين الأمريكيين قد توجه إلى هذه المستوطنة التى يسكنها ١١٠٠ من المتطرفين

---

(١) جريدة الأهرام بتاريخ ١٩٧٨/١١/٢٢

الدينيين الأمريكيين للتحقيق فيما يجرى داخل هذه المستعمرة التى أسسها المبشر الدينى الأمريكى « جيم جونز » كتجمع للمتطرفين الدينيين . وكان يعامل سكان المستعمرة بقسوة متسترا بادعاءات دينية زائفة فيما وصف بأنه تكرار لما فعله « تشارلز مانسون » زعيم الهيبز وقتله الممثلة « شارون تيت » كما تردد أنه يحتفظ بكميات هائلة من الأسلحة فى هذه المستوطنة المسالمة التى تقع فى جويانا . وهى إحدى المستعمرات البريطانية السابقة ، والتى تقع شمالى فنزويلا .

وعقب وقوع حادث قتل لجنة تقصى الحقائق بدأت السلطات الرسمية فى « جورج تاون » إجراءات التحقيق الواسعة فى الملابسات المحيطة بمصرع النائب الأمريكى ورفاقه الأربعة والظروف التى أدت إلى انتحار ٤٠٩ أمريكيين من أعضاء الجماعة بتناول السم ... وفى نهاية التحقيق أعلن « كريستوفر ناسيمنتو » وزير الدولة فى حكومة جويانا أن بلاده قد سمحت باقامة المستعمرة الدينية التى كانت تطلق على نفسها « معبد الشعب » والتى كان يتزعمها « جيم جونز » بعد أن تلقت مجموعة ضخمة من خطابات التزكية التى قام بارسالها العديد من كبار الشخصيات فى الحكومة الأمريكية والشخصيات الأمريكية الأخرى، وعلى رأسهم السيدة روزالين كارتر زوجة الرئيس الأمريكى السابق « جيمى كارتر » ووالتر مونديل نائب الرئيس ، والسيناتور الراحل هيوبرت همفرى ، وبعض رجال الكونجرس مثل هنرى جاكسون ، ومايك جرافيل ، بالإضافة إلى سكرتير مجلس الوزراء الأمريكى والعمدة السابق والعمدة الحالى لمدينة سان فرانسسكو .

وذكرت مصادر العاصمة فى « جويانا » أنه تم العثور على جثث حوالى ٤٠٠ شخص من الضحايا الذين تناولوا مادة « سيانيد البوتاسيوم » القاتلة ، منهم حوالى ٨٢ طفلا و ١٣٨ من النساء ... وتلك الجمعية الدينية المتطرفة ليست الوحيدة من نوعها ... ولكنها موجودة ومتكررة فى كثير من الدول .

التطرف الديني :

لقد أدى التعطش الديني لدى الشباب ، و كذلك حالة الخواء والفراغ والضياع الديني فى كافة المجتمعات ونتيجة لفشل التكنولوجيا وحدها فى أن تكون هدفا للحياة الاجتماعية . . . وفشل الحضارة المادية فى أن تقدم المحراب البديل عن المسجد والكنيسة والمعبد . . . وهزيمة الماركسية فى امتحان التطبيق ، وانكشاف عوراتها وسوءاتها ، وفقدانها تلك اللمعة التى كانت تجذب إليها الشباب فى أواخر القرن الماضى وأوائل القرن الحالى . . . وعجز رجال الدين التقليديين من مشايخ وقساوسة وحاخامات عن مخاطبة الأجيال الجديدة . الأمر الذى أدى إلى انفتاح الأبواب على مصاريعها أمام أى زعامة دينية متطرفة يقودها أى شيطان ملثم يجيد حرفة الكلام ويملك ناصية اللغة ، ويتقن تلك الأساليب اللغوية التى تسحر السامعين بصبغتها الروحانية . وفى غالب الأحيان يملك بعض هؤلاء الشياطين قوى مغناطيسية ذات تأثير جارف لايستطيع من يدخل فى مجاله الفكاك منه .

وأحفاد إبليس هؤلاء يجدون بيئتهم الصالحة فى عصرنا العجيب الذى يجمع بين الانحلال والعهر المادى ... بين الصحوة الروحية والشوق إلى الله . ذلك العصر الذى تنعكس ازدواجيته فى نفس كل شاب ، حيث يجتمع فى ذاته الوجهان المادى والروحى ويتصارعان أحياناً فى وعيه ... وأحيانا أخرى فى عقله الباطن . وليس الأمر قاصراً على الشباب ، وإنما امتدت آثار ذلك العصر على كل من يعيش فيه . وكثيراً مانلتقى فى المجتمع من خلال دراساتنا وأبحاثنا بحالات اجتماعية من الذكور والإناث الذين لايلتزمون بقواعد الدين فى حياتهم الاجتماعية ، إذ يعيشون حياتهم فى تبذل كامل وانحلال أخلاقى مقيت ... وعندما نذكرهم بالله وبالدين يبكون فى طهارة الأطفال ، ويتمنون لو تخلصوا من حياتهم اللاأخلاقية هذه . ولكنهم سرعان مايعودون إلى ما كانوا عليه ... وشخصية كل من هؤلاء تعبر —

بازدواجيتها هذه - عن عصرنا المتفجر بالمتناقضات ... أدى كل هذا إلى غرس استعداد نفسي لدى الشباب للموت وراء أول صارخ فى برية يدعوهم إلى الله مثل :

- الأب « جيم جونز » فى جويانا بشمال فنزويلا الذى كان يدعو إلى الطهارة والتدين ، وإلى إقامة مجتمع تسوده المحبة والتعاون ، والإخاء ، وتزول فيه الطبقات ، وكان فى نفس الوقت يعيش حياة الجنس والمخدرات والشذوذ والجنسى ، بل إنه كان يمسك الإنجيل بيد ويقتل البشر باليد الأخرى .

- « شكرى » أمير جماعة التكفير والهجرة فى مصر والذى كان يمارس دكتاتورية دينية رهيبة على أتباعه ، حتى أنه أرغمهم على الحياة فى الصحراء ، كما أرغم الزوجات على ترك أزواجهن والهجرة معه إلى الصحراء .

- والنبي الزنجي أليجا محمد الذى جمع حوله طائفة من أقوى الطوائف الإسلامية فى الولايات المتحدة الأمريكية ، وإن لم يكن يفهم القواعد الإسلامية على وجهها الصحيح .

- والزعيم الروحي والصوفي الهندى « المهاريشي ماهيشي » الذى كان يدعو إلى الله فى لندن ، بأسلوب رائع يجذب إليه الشباب حتى يرووا ظمأهم من الروحانيات التى تصطبغ بها محاضراته . حتى أن شدة الإقبال على محاضراته جعلته يتخذ من ملاعب كرة القدم مكانا لهذه المحاضرات ، بعد أن تمكن من إقناع مستمعيه باطالة ذقونهم وأظافرهم وتعليق المسابح فى رقابهم .

- وفى كل مرة نجد رجلا يصرخ داعيا إلى الله ، يجتمع حوله الألوف من الشباب يتابعونه فى طاعة وبراءة الأطفال .

والمتطرفون هؤلاء - من جميع الأديان - ليسوا فى الواقع على دين سوى دين أنفسهم ، فهم عابدون لذواتهم ولتصوراتهم الشخصية ، وليس الله الواحد الداعى إلى التواضع والمسالمة .

٤٤ – القوى الخارقة للطبيعة (المانا) Mana

تختلف مكانة الفرد من حضارة إلى أخرى ومن مجتمع إلى آخر ، فكانة الطفل لدى « البيورتان » Puritan أجداد الأوروبيين المعاصرين كانت تقوم على إبعاد الأطفال عن الكبار ، بحيث لايرون ولايسمعون ولايسمح لهم بتناول الطعام مع الكبار . وكان ذلك يمثل تطرفا فى معاملة الأطفال ... وكان هذا التطرف يقابله تطرف آخر ، وفى اتجاه آخر تمثله مكانة الابن الأكبر eldest son لأحـــد الزعماء البولونيزيين Polynesian chief فجميع القوى الخـــارقة للطبيعة (١) « المانا » Mana التى تتمتع بها السلالة الملكية Royal Line تلتقى فى طفل الزعيم. ولذلك كان يعتبر متفوقا اجتماعيا Socially superior حتى على أبيه وأمه . وأن أية محاولة من أبويه لتأديبه تصبح أقرب ماتكون إلى انتهاك حرمات شىء مقدس(٢) .

هذا وقد زار « رالف لنتون » زعيما بالوراثة لإحدى قبائل الماركيز ، فوجد العائلة بأسرها تقيم فى مخيم فى ساحة تقع أمام الدار . وكان أفراد تلك العائلة يعانون من البقاء فى تلك « الخيمة » بالرغم من أن لهم بيتا على الطراز الأوروبى ،وكانت أسباب عدم راحتهم ترجع إلى أن ابنهم الأكبر ، وكان فى التاسعة من عمره ، وقع خصام dipute بينه وبين أبيه قبل ذلك ببضعة أيام . فما كان من الإبن إلا أن حرم على أبويه وأشقائه دخول الدار ، وخصصها لنفسه ، ومن ثم اضطرت الأسرة إلى النزوح عن البيت ، وظلت كذلك إلى أن تعطف الولد ، ورفع الحرمان عنهم ، بينما ظل هو طوال تلك الفترة يستخدم المنزل ويتناول طعامه فيه أو فى أى مكان يتراءى له فى القرية ، وكان يمارس حياته باستمتاع كامل وبسعادة بهذا الموقف الذى يبيح له بحكم حيازته « للمانا » أن يفعل مايشاء(٣) .

---

(١) Super natural power.

(٢) Little short of sacrilege

(٣) Linton, R. : The Study of Man, An introduction ıppleton — century — crofts, inc. New York, 1936, p. 120.

٤٥ - الحماس الديني :

إن الظروف التي أبرزت **التطرف - أو التعصب - الديني** صاحبتها حالة من « **الحماس الديني** » التي نشاهدها في تلك الجماعات الدينية التي يمتطي المتطرفون الدينيون صهواتها، حتى أننا نكاد نشعر أن تحت أقدامنا فتيل قنبلة دينية زمنية ، وأن النار تسرح في الفتيل ، وأن القنبلة باتت وشيكة الانفجار ، الأمر الذي يتطلب قيام معاهد وكليات الدعوة الإسلامية ، بل والدينية بصفة عامة - إلى إعداد وتخريج طلائع متفتحة من علماء الدين لترشيد هذا الحماس الديني وتنويره ، حتى يأتي التحول بإصلاح ديني ، وليس بموجات جديدة من الجرائم ولاسيما أن الخيط الذي يفرق بين « **أهل الله - وأهل الشيطان** » أوهى من خيط العنكبوت ، وخاصة إذا تلثم أهل الشيطان باللثام الديني ، واتخذوا المصاحف والأناجيل... شعاراً في دعوتهم إلى الله وإلى الفضيلة والتقوى .

وعلى المتحمسين أو المتعصبين أن يعلموا أن التعصب ليس من الدين في شيء ، وعليهم أن يقتدوا بالأنبياء والرسل في ذلك . فقد وضع النبي عليه الصلاة والسلام يده في يد اليهود في البداية ، وسالم أهل الشرك ، وعاهد الكفار ، ولم يرفع سلاحا في وجه أحد ... إلا حينما قاتله الكل ، وحاربه الكل ، واضطهده الكل . وحينئذ جاء أمر الله بالقتال دفاعا عن النفس في قوله تعالى « **أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير** » (الحج ٣٩) وتلك سمة رسل الله صلوات الله وسلامه عليهم ، حيث كان كل منهم يحب العدو وينصح الخصم قبل الصديق ويكره العنف إلا للضروره القصوى . ويحترم حرية الرأي « **لايضركم من ضل إذا اهتديتم** » ويتسامح مع من يخالفه الرأي « **أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين** » (يونس ٩٩) ويفسح صدره مع الخصوم « **فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر** » (الكهف ٩) ويحب الخير ويدعو إلى البناء ويكره الهدم ويصبر على الضراء والبأساء لقوله تعالى « **واصبر على ما يقولون واهجرهم هجرا جميلا** » (المزمل ١٠)

والسيد المسيح فى أولى وصاياه قال « أحبوا أعداءكم ... » والقرآن الكريم يقول « ادفع بالتى هى أحسن السيئة نحن أعلم بما يصفون » (المؤمنون ٩٦) ويوحنا كان على صلابته فى الحق محبا للناس عطوفا على الحيوان والطير ، وكان يحب كل شىء من مختلف عناصر الطبيعة : الأرض والهواء والماء وكذلك النبات .

وهذه هى علامات أهل الله ، وهى التى تميزهم عن الشياطين الملثمين مهما قالوا ومهما دعوا . وحبذا لو أخذ المصلحون الاجتماعيون حذرهم من الموجات المتتابعة من المتحمسين الدينيين الذين يستخدمون زخارف القول ، بينما كلماتهم أشبه بالنار التى تحرق المجتمعات .

٤٦ — العرافة : Divination (E.F.)

يقصد « بالعرافة » الكشف عن الأمور الخفية فى الماضى والحاضر والمستقبل بواسطة قوى خارقة للعادة ، وباستخدام بعض الرقى والتعاويذ والوحدة والخلوة ، أو بالاستعانة ببعض الأدوات والآلات ، وبذلك يدخل فيها السحر (التطير) والشعوذة والتنجيم . وتسمى — أيضاً — « بالكهانة » فى بعض الأحيان — ولذلك يستعان فى كثير من الأحيان « بالعراف » للكشف عن السارق والقاتل وما إلى ذلك .

وتعنى العرافة فى المجتمعات البدائية بالكشف عن المسائل الخاصة أو الفردية ، بمعنى أن فى مقدور العراف أن يبين المطالب المتعلقة بالفرد ومدى صحة الاتهامات الموجهة إليه . ومثل هذه الأمور تبقى سرا فى العادة بين السائل (الفرد العادى) والمسئول (العراف) ولايباح لأحدهما أن يكشفه . ومن هنا فإن العراف لايعنى بالقضايا والمسائل العامة المتعلقة بالمجتمع ككل ، وإنما يترك ذلك للمتنبئين .

ومما تجدر الإشارة إليه أن للعرافين شأنا كبيرا فى الجماعات البدائية ، لايقل عن شأن رجال الدين ، حيث يلجأ إليهم — شأنهم شأن رجال الدين —

فى الملمات ويستعان بهم فى كشف الأسرار والأمور الغامضة . ولذلك تحظى فئة العرافين بثقة وتقدير بالغين ، لإسهامهم بنصيب كبير فى تدعيم النظم الاجتماعية وتوجيه الفاشلين إلى الطريق المستقيم ومعاونة الضعفاء .

ولكن لاينبغى أن يظن البعض أن العرافة مرتبطة بالجماعات البدائية ، فهى قائمة وموجودة أيضاً فى المجتمعات المتحضرة ، إذ كلما عجز الإنسان المتحضر – شأنه شأن البدائى – عن فهم ظاهرة أو مسألة أو قضية أو نتيجة معركة ... فى ضوء الأسباب الظاهرة ، يحاول الاستعانة بالعراف الذى يزعم أن له علاقات معينة بالقوى الخفية .

وقد عقد ابن خلدون فى « مقدمته » فقرتين كبيرتين لشرح «الكهانة» وطرقها والأسس القائمة عليها فى الشعوب العربية قبل الإسلام وبعده(١).

وفى السنوات الأخيرة قرأنا عن بعض قادة الجيوش العربية ممن كانوا يلجأون إلى العرافين لمعرفة مدى قدرة جيوشهم على الانتصار . ومن المؤسف أن هذا النائد وأمثاله يسطون على أرقى الوظائف القيادية فى المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، ويحتلونها بالرغم من عدم تخصصهم فيها وبالرغم من فشلهم المتلاحق . ولكنها مأساة الدول التى تحكم حكما عسكريا .

٤٧ – **الروح(١) :**

من المعروف أن الإنسان البدائى يخاف من الموت خوفا شديد . وهو فى هذا يتشابه مع الحيوان ، الأمر الذى يدل على غريزة الخوف من الموت ، ذلك أن المرء لايريد إدراك الموت كنهاية أو كفناء لا مفر من الخضوع له. ولكنه لايستطيع مواجهة فكرة الانتهاء الكلى أو الفناء النهائى . ومن هنا

---

(١) د . حسن سعفان : فقرة فى معجم العلوم الاجتماعية : مرجع سابق صفحة ٣٨٩

فإن فكرة « الروح » والوجود الروحي تصبح في متناول يدنا ، تغذيها خبرات مثل التي اكتشفها « تايلور » ووصفها لنا ، بالاستمرارية الروحية التي يصل من خلالها المرء إلى « الاعتقاد المريح » في الاستمرار الروحي من خلال حياة ما بعد الموت أو ما بعد البعث والنشور ، أو الحياة الجديدة التي رحل إليها .

والإنسان في كل هذا تعتريه حالة من التشاؤم القوي ، المخيف ، أثناء سماعه لصلصلة صوت الأمل في أعماق نفسه من أجل تحقيق رغبته الشديدة في الخلود ، والصعوبات التي يواجهها الفرد عندما يشعر باستحالة مواجهة الفناء المحتوم . ذلك الفناء الذي يتسرب إليه شيئا فشيئا ، وعلى حين غفلة منه ، بعد بلوغه أو تجاوزه الأربعين .

- إن تصور المرء لجثته وهي في حالة تحلل بعد الموت .
- وتصوره - أيضاً - لاختفاء شخصيته .

- إلى جانب المؤثرات الغريزية النابعة من الخوف والهلع الذي يهدد حياة الإنسان . فإنه من خلال هذه التصورات يدخل « الدين » في صراع القوى الانفعالية في نفس الإنسان ليخفف من حيرته أمام الحياة والموت ، ليختار الاعتقاد الإيجابي والرأي الذي يجلب له الراحة ، وهو الاعتقاد في الخلود وفي استقلال الروح عن الجسد ، وفي استمرار الحياة بعد الموت .

وعلى ذلك فإن الاعتقاد في « الخلود » ينتج عن وحي انفعالي عميق يقننه الدين ، بالإضافة إلى اعتقاد الإنسان في استمرارية الحياة بعد الموت ، باعتبارها إحدى الهبات السامية التي يقدمها الله للانسان . وهذه الهبة والهبة الأخرى هما البديلان اللذان تقترحهما « غريزة حفظ الذات » Self Preservatim وهما :

- الأمل في استمرار الحياة من ناحية .
- والخوف من الموت من ناحية أخرى .

ومنهما ينشأ الاعتقاد فى الخلود ، كما يتكون من الظلال التى تمتلىء بها أحلامنا وأوهامنا . وعندئذ لا يجد الإنسان منفذا من الاستسلام للموت والدمار سوى «الدين». ولذلك فإن النواة الحقيقية للمذهب الحيوى Amimism تتجسد فى توحيد الرغبة فى الحياة . وتلك أعمق حالة انفعالية فى نفس – أو فى طبيعة – الإنسان .

٤٨ – الموت :

الموت أو ما يطلق عليه مالينوفسكى « الأزمنة النهائية للحياة » من أهم دوافع « التدين » باعتباره البوابة المؤدية إلى العالم الآخر بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة ، وكذلك بالمعنى المجازى . وفى ضوء معظم النظريات المبكرة فى الدين ، مثل تلك التى يراها « مالينوفسكى » صحيحة إلى حد كبير ، فإن قدرا لا بأس به من الوحى الدينى – إن لم يكن كله – جاء معتمدا على فكرة « الموت » . ومن ثم كان ولا يزال على الإنسان أن يعيش حياته فى ظلال فكرة الموت ، وأن يتشبث بالحياة ، ويستمتع بها ، وهو – فى نفس الوقت – يخشى نهايتها .

ومن جهة أخرى فإن من يخشى الموت ينتظر – فى نفس الوقت – ما تأتى به الحياة ، فالحياة والموت حقيقتان جوهريتان فى حياة الفرد. ولذلك نجد استجابات الإنسان الانفعالية نحو الحياة تتميز بالتعقيد الشديد ، بل وبالتطرف ... وفى الاتجاه المقابل نجد – أيضا – استجابات انفعالية شديدة التعقيد نحو الموت . والفارق هنا أن انفعالات الإنسان نحو الحياة تتناثر على طول الحياة وعرضها . . على حين أن انفعالات الإنسان نحو الموت تتركز كلها فى أزمة واحدة تثير انفجاراً عنيفا ومعقدا من المظاهر الدينية .

والذى لا شك فيه أن اتجاهات الإنسان نحو الموت تمتاز بالتعقيد الشديد ولا سيما فى أشد المجتمعات بدائية . فقد أكد علماء الأنثربولوجيا أن موقف الموت تسوده مجموعة من مشاعر الهلع والفزع والخوف من :

– رؤية أجسام الموتى .

– إلى جانب الخوف من الأشباح .

وتتضح مشاعر الفزع والخوف الممزوجة بالحب النفسي ؛ فى العناية بجثة المتوفى وفى أساليب التصرف فيها ، وفى الاحتفالات التى تقام عقب الدفن ، وكذلك لإحياء ذكرى الموتى . فالاحتفالات الأولى تكون مقرونة ببكاء الأقارب مثل بكاء الأم على طفلها ، وبكاء الزوجة على زوجها ، وبكاء الطفل على أبيه أو أمه أو كليهما ، أو أخته أو أخيه أو كليهما . . . على حين أن الاحتفالات الأخرى التى تقام فى ذكرى الوفاة تقل فيها مشاعر الحزن إلى حد الاختفاء على التدريج كلما طالت المسافة الزمنية بين التاريخ الفعلى للوفاة وتاريخ إقامة حفلات الذكرى هذه . وترجع شدة بكاء الأقارب على المتوفى إلى :

– حب الميت من جانب ، و النفور من الجثة من جانب آخر .

– و الارتباط العاطفى بشخصية المتوفى ، والخوف الشديد من الجثة .

هذان الانفعالان يختلطان معا ، ويؤثران فى بعضهما البعض . وهذا الاختلاط ينعكس على أنماط السلوك فى « موقف الموت » ولا سيما فى تلك الجوانب والإجراءات الروحية المتصلة بحالة الموت . فهناك – دائما – انفجار تقليدى ودرامى من الحزن والنواح المقرون بالأسى والشجن ، والذى يأخذ شكلا متطرفا فى بعض المجتمعات البدائية مثل تمزيق الجسد أو تمزيق الملابس ، وتقطيع الشعر ، أو نكشه ؛ وتلطيخ الجسم باللون الأزرق ، أو الضرب على الصدر العارى ، أو ارتداء الملابس السوداء ، وما إلى ذلك مما يعبر عن شدة الحزن ، كما تأخذ صيغة العلانية ، لإشعار الآخرين بشدة حزنهم على الميت من جانب ، وللتعبير عن حزنهم على فقدانهم لخدمات المتوفى التى كان يقدمها لهم فحسب . ولولا ذلك ما كان هناك

داع للحزن ، ولكنهم يحزنون خضوعا لمنطق العادات والأعراف والتقاليد فحسب .

٤٩ — دفن الموتى :

هذا وتتشابه مراسم دفن الموتى فى كافة أنحاء الكرة الأرضية إلى حد يثير الدهشة . ذلك أنه عندما يشتد المرض على شخص ما ، ويتوقع له الأطباء — أو أرباب الخبرة — الموت ، فإن أدنى الأقارب يتجمعون حوله فى أغلب الأحيان . وفى أحيان قليلة — ولاسيما بالنسبة للقادة والزعماء — يتجمع المجتمع كله أو المدينة كلها أو القرية كلها أو القبيلة كلها ... ويتحول « الموت » بذلك من فعل فردى خاص يمارسه إنسان ما ، إلى الجماهير المحيطة به ، وبالتالى يتحول إلى حدث جمعى أو قبلى . ثم ينقسم هذا « الجمع » فى كثير من الأحيان إلى مجموعة تلتزم بالبقاء بجوار الجثة إلى حين دفنها ، ومجموعة أخرى تؤدى بعض الصلوات أو الشعائر الدينية ، ومجموعة ثالثة تتولى حفر القبر والقيام بكافة الاستعدادات المتعلقة بالدفن وتقبل العزاء وما إلى ذلك .

وبالنسبة للأقارب المباشرين للمتوفى — فى بعض أجزاء ميلانيزيا — يبقى بعضهم على مسافة بعيدة من جثة المتوفى ، بينما الأقارب غير المباشرين — الأصهار — يتولون القيام بخدمات وإجراءات الدفن . وفى كل الأحوال تغسل الجثة قبل دفنها . غير أن بعض الشعوب تتولى — بالإضافة إلى ذلك — دهان الجثة بالزيت ، وتزين ، مع إغلاق جميع فتحات الجسم مثل الفم والأنف وفتحة الإست ... وفى البعض الآخر تربط الأذرع معا والأرجل معا ، ثم تعرض الجثة أمام الجميع ... وفى البعض الآخر تحرق الجثة ويلقى الرماد المتبقى فى النهر المقدس ، أو يحتفظ بها ... إلخ (١) .

Malinowski, B. : Magic, Science and Religion. First published in science, Religion and Reality, edited by Joseph Needham. London : Society for promoting christian Knowledge, 1962 : Glencoe, Ill the press. London, 1948, pp. 29 — 35.

وأثناء الإجراءات التى تسبق عملية الدفن والشعائر التى تقام حينئذ تكون هناك رغبه مكبوتة فى دعم الرابطة بين من نقل إلى رحمة الله ، ومن سيأتى دورهم من بعده من أقاربه وجيرانه وأصدقائه ... كما تكون هناك – فى نفس الوقت – رغبة فى تفكيك هذه الرابطة . ومن خلال أداء الشعائر الدينية المتصلة بالموت يؤكد «مالينوفسكى» أن القوى الانفعالية التى يوجدها الاتصال بالموت ، وبجثث الموتى أثناء تغسيلها لتنظيفها وإزالة كل ما علق بها من آثار الدنيا ...فإن أنماط سلوك الأحياء تكون محددة وبوضوح من قبل . وتنشأ عن ممارستها، وعن الانفعالات المرتبطة بها فكرة الروح، والاعتقاد فى الحياة التى رحل إليها الميت .

ومما يدخل ضمن أنماط الأفعال الدينية ،كل الشعائر التى تمارس عقب حدوث الموت مباشرة من مختلف ألوان الحداد وأشكال الحزن . . . على حين أن الاعتقاد فى الخلود وفى استمرار الحياة بعد الرحيل إلى العالم الآخر، يمكن أن ينظر إليه كنمط من أنماط الأفعال أو السلوكيات الإيمانية Act of faith ففى هذه الأفعال – كما فى الأفعال التى تلازم الصراع النفسى فى داخل الإنسان – ما يخفف من حيرته أمام « لغز الحياة والموت » ليختار الاعتقاد الإيجابى الذى يجلب له الراحة . وهو الاعتقاد فى الخلود بعد الموت ، وفى استقلال الروح عن الجسد .

هذه الأفعال وما إليها ، كل منها قائم بذاته ، والهدف منه يتحقق بمجرد القيام به . أما مشاعر اليأس وخيبة الأمل المرتبطة بالموت والتى يتم التعبير عنها فى صور شعائرية ، إلى جانب أفعال الحداد ... كلها تعبر عن انفعالات أقارب الميت ، كما تعبر عن خسارة الجماعة أو المجتمع المحلى أو المجتمع القبلى. وأفعال الحداد هذه كما تبدو فى النواح الذى يعبر عن اليأس والقنوط – والعياذ بالله –وما إلى ذلك من أنماط السلوك المشابهة التى تبالغ فيها الشعوب البدائية ، وكذلك أساليبهم فى معاملة جثث الموتى وكيفية التخلص منها . . . هذه الأفعال وما إليها تحقق وظيفة نفسية هامة ، لها قيمتها فى الثقافة البدائية بشكل واضح .

هذا ومن خلال الشعائر التى تمارس أثناء الاحتفالات المرتبطة بالموت مثل شعائر الطعام والعشاء الربانى « قال عيسى ابن مريم ، اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيدا لأولنا وآخرنا وآية منك ، وارزقنا وأنت خير الرازقين » (المائدة ١١٤) . . والأضاحى ... يدرك الباحث أن موت رجل وامرأة فى جماعة بدائية ، تتكون من عدد محدود من الأفراد ليس حدثا هاما فى حد ذاته . . . ولكن الأهم منه هو الشك الذى يثور فى نفوس الأقارب والأصدقاء حول حقيقة حياتهم الانفعالية . وخاصة عندما يحرم مجتمع محلى صغير من أحد أعضائه ، ولاسيما اذا كان عضوا هاما ؛ . حينئذ يحدث « تكسير للاطار الاجتماعى والنفسى للجماعة أو للمجتمع المحلى » الذى حدثت فيه حالة الموت. بل إن زوجة – أو زوج – المتوفى ، قد يحدث لإطار ذاته كسر يصعب جبره . وبصفة عامة ، فإن حدث « الموت » يقطع سير الحياة العادية ، ويهز الأسس الأخلاقية التى يقوم عليها المجتمع ... وقد يترتب على ذلك الاستسلام للخوف والفزع والهلع من المستقبل القريب – بدون المتوفى – الأمر الذى قد يدفع أقرب الناس إليه إلى تجنب رؤية الجثة أو تشييعها أو رؤيتها أثناء مواراتها التراب. وربما يتطرف البعض فيعمد إلى تحطيم كل ممتلكات الشخص الميت وإزالة كل ما يذكرهم به ... أو منع استخدام ممتلكات الشخص الميت والمحافظة عليها .

كل ذلك يعبر عن دوافع متنوعة ،ولكن إذا استسلم لها الإنسان، فإنها قد تكون ذات خطورة عليه ، لأنها قد تؤدى إلى تفكك الجماعة « العائلة » أو الأسرة أو المجتمع القبلى أو المحلى ... وتدمير الأسس المادية للثقافة البدائية. ومن هنا فإن « الموت » فى المجتمع البدائى يعتبر شيئا أكثر من مجرد التخلص من أحد أعضائه ، لأنه – على الأقل – يحرك جزءا من الركائز العميقة لغريزة حفظ الذات ، كما يبدو – فى الغالب – تماسك وتضامن الجماعة اللذان يعتمد عليهما تنظيم المجتمع وسننه الاجتماعية وثقافته . . . ولذلك يقال « إن الإنسان البدائى عندما يواجه الموت يتسلح دائما بدوافع التفكك»

ولذلك فإن استمرار الازدهار لأى حضارة من الحضارات ، يعتبر من الأمور المستحيلة .

وكل ذلك يؤكد أن «الدين» يهب الإنسان هبة التكامل العقلى عن طريق تقديس وتقنين مجموعة من الدوافع ... كما يهب الجماعة إحساسا بالتماسك والتضامن الاجتماعيين .

أما احتفالات الوفاة ، فإنها تربط الأحياء بجسم الميت ، كما تربطهم بمكان الدفن ،وتزيد من اعتقادهم فى وجود الروح من خلال توقع مؤثراتها المفيدة أو الشريرة ، وفى الواجبات الخاصة بإجراء سلسلة من احتفالات إحياء الذكرى ، مع تقديم بعض الأطعمة التى ينبغى أن تشتمل —فى الغالب— على ذبيحة . وفى كل أجزاء هذه الاحتفالات ما يأخذ بالمحتفلين بعيدا عن الخوف واليأس والهلع... ويقربهم كثيرا من التكامل والتضامن الاجتماعى .

وعلى ذلك يرى « مالينوفسكى » أن « الدين » هنا يؤكد انتصار العناصر الثقافية على الاستجابة السلبية لإحدى الغرائز ، وهى غريزة حفظ الذات التى تواجه تأثيراتها الاحتفالات الدينية الموسمية، والولائم ذات الطابع القبلى وما يقترن بها من مشاعر إيمانية (١) .

٥٠ — رجال الدين(٢) .Clergy (E) clergé (F)

لم تكن هناك هيئات متخصصة فى الدين فحسب ، وإنما كان البعض يمارس الدين كما يمارس الحرب والسياسة. وكانت هذه الوظائف تتركز— فى الغالب — فى رئيس القبيلة والمقربين إليه . كما يرى ذلك « سبنسر وفريزر »، وبعد اتساع نطاق القبيلة وتطور نظمها وارتقاء وظائفها ، لم يعد

---

(١) Ibid.

(٢) معجم للعلوم الاجتماعية ، مرجع سابق ، صفحة ٢٨٩

الوثيس (رئيس القبيلة) يستطيع النهوض بالمسئوليات العديدة التي تقتضيها وظيفته من تشريع وقيادة سياسية وتوجيه ديني .فأخذ يعهد بها إلى أصفيائه، وخاصة الواجبات الدينية . ومن هنا نشأ مايعرف بالنظام « الكهنوتي » . وهو النظام الذي يتدرج ويتطور وفقاً لاحتياجات الجماعة ، فضلا عن التباين في وظائفه الداخلية كنظام ديني .

وعلى سبيل المثال فإن النظام الديني في المجتمع المصري القديم كان يتيح للكاهن وحده فرصة دخول « قدس الأقداس » في المعبد ، وله وحده حق مخاطبة الإله أو الآلهة ، وهذا الكاهن يقوم في نفس الوقت – بدور الطبيب وبالعرافة وبالتنجيم ،إلى جانب اعتباره صاحب النصوص المقدسة ومدونها . ويليه في الترتيب الوظائفي « السادن » الذي يشرف على « الشمامسة» الذين يتولون صيانة المعبد والسهر على طهارته وإدارة شئونه .

وفي فترة تالية زاد التخصص بين رجال الدين وتعددت وظائفهم ، حيث تميزت طائفة المبشرين من المنجمين والعرافين . وانفصلت طائفة الكهنة عن النساخ والشراح للنصوص المقدسة ، كما تميزت هذه وتلك عن طائفة السحرة والمشعوذين . ومن الدراسات الأنثربولوجية يتبين لنا أن بعض الجماعات المتأخرة قد احتفظت بنماذج واضحة لوظائف رجال الدين. وعلى سبيل المثال فإن الحياة الدينية لدى قبيلة الزوني الأمريكية تتوزع بين ثلاث جماعات دينية هي : (١) جماعة القساوسة (٢) جماعة الأطباء (٣) جماعة الطقوس والرقصات الدينية التي تتخذ شكل الآلهة المقنعين .

وقد سيطرت جماعة رجال الدين في أوروبا في العصور الوسطى على مقدرات الناس وأرهقتهم بمطالبها ، حتى صار التحرير من الكنيسة مطلبا قوميا . وفي الإسلام لم نعرف هيئه باسم « رجال الدين » وإنما كان الصحابة متساوين في نقل الحديث وإبداء الرأي في شئون الدين والدنيا ... وفي الوقت الحالي يطالب رجال الدين المسلمون باحتكار دراسة وتدريس وشرح وتفسير الدين ،كما أعلنوا – من باب المخالفة – أنهم علماء دين ، لا رجال دين ، وكلمة عالم لاتنطبق عليهم .

القرابين هي كل مايقدمه الإنسان –في احتفال ديني أو مناسبة طقوسية– إلى القوى الغيبية أو الأرواح أو الآلهة أو الإله ... من أجل تحقيق مأرب، أو درء خطر أو شر. فإذا كان الشيء المقدم حيوانا سمي «أضحية أو هديا» ويعتبر تقديم القرابين من العناصر الأساسية للحياة الدينية، وإن اختلفت الجماعات في اختيارها وتقرير المواسم والمناسبات التي تجب فيها :

وعلى سبيل المثال فإن قواعد الديانة «التوتمية» تقضي بالاحتفال بطقوس القربان في عدة مواسم، ومن أهمها موسمان : أولهما الموسم الذي يخشى فيه على أفراد «التوتم» من الانقراض. وثانيهما الموسم الذي يتم فيه نضوج «التوتم» كما هو الحال لدى قبائل «الأرونتا» التي تقوم بطقوس تعرف «بالأنتشيوما» – التي أشرنا إليها من قبل – وهي عبارة عن احتفال ديني ينتهي بإعداد «وليمة» تقدم فيها القرابين والأضاحي. وفي هذا الاحتفال، يأكل أفراد العشيرة «توتمهم» لتجديد حيوية القبيلة والاستزادة من «المانا» أو «الشحنة المقدسة» المزود بها «التوتم».

وكانت القبائل العربية – قبل الإسلام – تتخذ بعض المناسبات الهامة، فرصة لتقديم الأضاحي والقرابين في أيام حجها إلى البيت العتيق، في شكل «هدى» يقلد ويساق إلى هناك.

هذا وقد اختلفت وجهات نظر علماء الاجتماع الديني حول تفسير نشأة فكرة وأسلوب «القرابين» وتدبيرها.

– فنجد «تايلور» يزعم أن القربان يمكن اعتباره هدية يقدمها الإنسان ابتغاء الحصول على منفعة من الآلهة أو الأرواح.

– ونجد «روبرتسون سميث» يحاول إثبات أسبقية القربان القائم على فكرة الاتحاد بين الإنسان والإله، عندما تجتمع العشيرة بإلهها على مائدة الأضاحي.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا ، أن القربان بمعنى « الهدية » لم تعرفه الجماعات الإنسانية إلا بعد ظهور نظام الملكية ، وباقتران العقائد الدينية بعادة تقديم عشر المحصول أو الضريبة إلى الإله ، كما كان الحال بالنسبة للديانات السامية فى أول نشأتها ... ويقول « لوروا» مبرراً ذلك بأن البدائى كان يخشى استغلال أى شىء فى الكون أو الاستفادة منه دون إبداء خضوعه لرب الكون . وعليه فقد كان يقدم إلى « الرب» بواكير المحاصيل الزراعية « البشاير » . وبالنسبة للحيوانات فقد كانت القبائل العربية قبل الإسلام تقدم « بواكير » أغنامها وإبلها ... إلى الإله ، وكان يطلق على مايقدم له اسم « الفرع » . وكذلك كانوا يقدمون « العقيقة » عند تسمية المولود وقص شعره لأول مرة بعد ولادته فى حفل يقام لهذا الغرض . وهذا الحفل لايزال باقيا فى المملكة العربية السعودية بنفس الاسم ، بعد أن أقر الإسلام « نظام العقيقة » بشرط أن تقدم لوجه الله ، وللتوسعة على الفقراء والمساكين ... إلخ .

ومن وظائف القربان :

ـ الدينية : العمل على تقوية الإيمان ، وتدعيم العاطفة الروحية ، فضلا عن قيامه بدور الوسيط للانتقال من حالة النجاسة إلى حاله القداسة . وذلك على النحو الذى أوضحه كل من « موس » و «هيبير» من خلال تحليلهما لهذا الطقس عند بعض القبائل الهندية .

ـ ووظيفة القربان الاجتماعية هى الإسهام فى تأكيد وترسيخ الحياة التقليدية للعشيرة ، وتدعيم شبكة التواصل بين أجيالها الحاضرة والغابرة . فضلا عن تقوية عوامل التجانس بين مقومات بنائها الاجتماعى .

ـ أما وظيفة القربان الاقتصادية فهى ترتبط ببعض الممارسات الشعبية المتعلقة بتقديم النذور إلى الأعتاب المقدسة وأضرحة الأولياء ، حيث يعتقد العامة أن القربان يشحذ همم ذوى الكرامات للشفاعة لدى العناية الإلهية ،

لإجابة حاجاتهم مثل زيادة المحاصيل الزراعية والحيوانية ، وتجنيب مزروعاتهم وحيواناتهم شرور الأمراض ، وتزكية أموالهم وثرواتهم العقارية والمنقولة(١) .

الصنم Idol

مفهوم « **الصنم** » يطلق على : **النصب والوثن والتمثال** ... » الذى يرمز فى كثير من الديانات الوثنية أو النحل إلى الآلهة ، ويصبح لذلك موضع تقديس وعبادة . وقد انتشر اتخاذ الأصنام عند العرب فى الجاهلية بمثابة آلهة . إذ كانت كل قبيلة تتخذ لنفسها صنما تتقرب إليه بتقديم القرابين وذبح الذبائح وإقامة الولائم ... ويقام الصنم عادة فى أرض القبيلة ، فاتخذ الأوس والخزوج وغسان « صنما » لهم أقاموه على ساحل البحر الأحمر بين مكة والمدينة وأسموه « **مناة** » وكانت « **العزى** » من أعظم أصنام قبائل «**ثقيف** » ، وكان مقرها بواد من نخلة الشآمية . أما « **اللات** » فكانت عبارة عن صخرة مربعة نحتتها عوامل التعرية الجوية ، وكان سدنتها من « **ثقيف** » وقد عبدت بعض القبائل اليمنية(٢) « **غوثا** » الذى كان قائما فى دومة الجندل »(٣) .

---

(١) دكتور أحمد الخشاب : فقرة فى معجم العلوم الاجتماعية : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥ ص ٤٦٨

(٢) دكتور أحمد الخشاب : فقرة فى معجم العلوم الاجتماعية ، من إعداد نخبة من الأساتذة المصريين والعرب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة ١٩٧٥ صفحة ٣٥٠

(٣) دومة الجندل قرية تقع فى منطقة الجوف بأقصى شمال المملكة العربية السعودية وكانت تقع فى منطقة منخفضة عن سطح البحر ، ولذلك كانت موبوءة بالأمراض دائما إلى أن تم نقلها قبل سنة ١٤٠٠ هجرية إلى السفوح المرتفعة المجاورة لها ، وقد زرتها سنة ١٤٠٠ هجرية . ويبدو أن القبائل اليمنية التى كانت تعبد « غوثا » هذا ، كانت من القبائل المهاجرة إلى تلك المنطقة ، أو أن فى اليمن دومة أخرى للجندل . وقد رأيت فى هذه القرية شجرة (للسوسن) التى عبدها أهل هذه القرية — مثل بقية القرى المجاورة — من دون الله .

وهناك بعض الأصنام التى اكتسبت مكانة رفيعة وصلت بها إلى مستوى الرمز المركزى للإله الأعظم . ومن أمثلتها « هبل » الذى أقيم فى « الكعبة » وكانت تفد إليه القبائل العربية إذا اختصمت فى أمر ، فكان سدنة « هبل » يستقسمون عنده بالقداح للحكم بين المتخاصمين . وقد عرفت هذه الممارسات الدينية « بالأزلام » ومن ثم فقد حرمها الإسلام باعتبارها رجسا من عمل الشيطان .

وكان يستفتى أحياناً بالرؤيا إذا ما أزمعت إحدى القبائل إلى الهجرة أو السفر البعيد أو الدخول فى إحدى الحروب . كما كانت بعض القبائل الشهيرة تضع أصنامها فى الكعبة باعتبارها ملتقى « المعبودات الوثنية » . وكان الكهنة والسحرة والعرافون والسدنة . . . يسهرون على خدمتها ، وأداء الطقوس الدينية المتصلة بها . وللبركة كانت تتخذ نماذج أصغر حجما لهذه الأصنام بحيث يمكن حملها والانتقال بها إلى حيث تنتقل القبيلة وراء الكلأ والعشب وآبار المياه . وكذلك لتحتمى بها فى حالة الدخول فى الحروب وتستعين بها على الأعداء ، كما تستعين بها على الكوارث التى تحيق بها أو الأمطار التى تنقطع عنها . . . وفى بعض الأحيان كانت القبائل لا تشعر بفائدة ذات بال لهذه الأصنام فى المجالين الاجتماعى والاقتصادى . ومن ثم كانت تقوم بتحطيمها والكفران بقدرتها ، واتخاذ أصنام أخرى مكانها .

هذا وقد ارتبطت بعض الأصنام بالأساطير الشعبية التى تضفى عليها قيماً ومعانى أخلاقية واجتماعية ، مثل « آساف » و « نائلة » وكانا قائمين عند « الصفا والمروة » الأول (آساف) على هيئة رجل ، والثانى (نائلة) على هيئة امرأة . وتروى الأسطورة أنهما وجدا على هذه الصورة ، بعد أن سولت لهما نفساهما ارتكاب الفاحشة فى الكعبة المقدسة ، فمسختهما الآلهة إلى حجرين . وبعد ذلك إرتبطت قصتهما بقصة «التكفير عن الخطايا» عن طريق تقديم « القرابين » وذبح الذبائح . ومن هنا أقيم إلى جوارهما

نصب « مطعم الطير » حتى تستطيع الطيور الجارحة أن تتغذى على لحوم الذبائح التى تقدم للغفران أو للشكر أو التزلف .

ويشير الدكتور أحمد الخشاب إلى تباين وجهات نظر علماء الاجتماع الدينى حول تفسير عبادة العرب للأصنام ، فيقول إن بعضهم يعتبر هذه العبادة مستوردة ، على أساس أن لفظ « صنم » غير عربى ، وإنما هو من الألفاظ الآرامية ، وأن « الوثن » هو اللفظ العربى الأصيل . وأنهم ميزوا بين الصنم باعتباره حجراً ، ومجرد رمز للآلهة ، وبين الوثن الذى يمثل صنماً على شكل إنسانى . واستنتج من هذا أن عبادة الأصنام مظهر من مظاهر الديانة الفتشية التى تعتقد بحلول أرواح فى الأجسام الجامدة يمكن التوجه إليها بالتقرب والعبادة .

٥٣ ـ المعبود :

لفظ الجلالة « الله » اسم اختص الله به نفسه ، لا يشاركه فى هذه التسمية أحد . بالإضافة إلى أن الله لم يتخذ شكلا بشرياً ولم يقدم لخلقه بعض الملامح التى تساعد الفنان على تصور شكل ما لله سبحانه وتعالى . ومن هنا لم يجرؤ مصور أو نحات أن تجرى به ريشته أو ينحته إزميله . ذلك لأن (الله) لم يخلق الخلق على صورته ، وتعالى سبحانه فلم تكن له صورة ولا حدود محصورة ، وهو الواحد الأحد الفرد الصمد ، لم يكن له كفواً أحد .

على حين أن لفظ « الإله » فى الديانة المسيحية تحوطه تلك الصورة الآدمية لرجل عجوز طاعن فى السن ، قد بدت عليه كافة سمات الكبر والشيخوخة والهرم ، فمن تجاعيد بالوجه غائرة إلى لحية بيضاء مرسلة ، مهملة ، تثير فى نظر المشاهد ذكريات الموت والفناء .

ولذلك يهتف الصغار قبل الكبار من المسيحيين قائلين « عاش الإله ـ أو ـ ليحيى الإله » Vive Dieu فلا نرى للغرابة محلا ، ولا نعجب لصيحتهم وهم ينظرون إلى رمز الأبدية الدائمة وقد تمثل أمامهم

شيخاً هرما ، قد بلغ من العمر أرذله . فكيف لا يخشون عليه من الهلاك والفناء ، وكيف لا يطلبون له الحياة ؟

وقد يقال لنا إن تلك الصورة التى وصفناها والتى يمثل بها المسيحيون الإله عندهم ، هى مما لا يرضى عنه أهل التدين السليم منهم . على أننا لو سلمنا بهذا الاعتراض جدلا ، فماذا هم قائلون وليس فى الكنيسة كلها إلا صلاة واحدة وقصيرة يخصون بها الإله « الأزلى الدائم » :

بينما الابن والأم وزوج الأم والصليب وقلب يسوع المقدس ، لها كل الصلوات ولها آلاف الصور والتماثيل ذات الاحترام والإجلال : وكلها مقدسة عندهم مثل تقديس الوثنيين لأصنامهم التى تمثل معبوداتهم .

وفى اليهودية نجد « ياهو » أى الاله الذى يتمثلون به طهارة التوحيد اليهودى ، فهم يجعلونه فى مثل تلك المظاهر المتهالكة ، وكذلك تراه فى متحف الفاتيكان وفى نسخ الأناجيل المصورة القديمة(١) .

وفى الجاهلية كان العرب يعبدون « أربابا شتى » فقد كانت الأصنام أربابا ، أربابا ظاهرة محسوسة ... ولكنها لم تكن الأرباب الوحيدة وإنما كانت «القبيلة» إلها يعبد أيضاً من أفرادها . وفى هذا قال الشاعر :

وهل أنا إلا من غزية إن غوت غويت ، وإن ترشد غزية أرشد

كما لو كانت « ترسا » فى ماكينة ، يتحرك فى نفس الاتجاه الذى تتحرك فيه وليس للفرد أن يتخذ اتجاهاً خاصا به ، أو كأنما هو يميل مع قبيلته حيث تميل ، شرقاً أو غرباً ، شمالا أو جنوبا ، دون أن يكون له حق التساؤل عن أسباب الاتجاه هنا أو هناك . . . فكأنما هى رب

---

(١) السيد / إيتين دينيه Etienne Dinet : أشعة خاصة بنور الإسلام ، ترجمة الأستاذ راشد رستم ، سلسلة الثقافة الإسلامية العدد ١٧ القاهرة مارس ١٩٦٠ صفحة ٢٥

معبود ، هى رب مع الأرباب الأخرى . . . مع الأصنام . وغيرهما ، ألم يكن « عرف » الآباء والأجداد رباً معبوداً يخشى الناس مفارقته ، حتى ولو خالف ما جاء من عند الله ؟ لقوله تعالى « وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا ، أو لوكان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون » (المائدة ١٠٤) حتى ولو كان هؤلاء الآباء لا يعلمون شيئاً ولا يعقلون .

ويبدو أنه كان للبعض إله خاص ، فنهم من اتخذ « الهوى » إلها أو رباً معبوداً لقوله تعالى « أرايت من اتخذ إلهه هواه » (الفرقان ٤٣) ومنهم من اتخذ « الشهوات » إلها ، بحيث كانت الشهوات تستعبد معبودها كما تستعبده « القبيلة » وكذلك ، كما يستعبده عرف الآباء والأجداد ، فضلا عن الأصنام . . . كل هذه أرباب من دون الله .

هذه صورة للحياة فى جاهلية من جاهليات الأرض ، فالجاهليات كبيرة ، ليست الجاهلية العربية هى الجاهلية الوحيدة ، الجاهلية الفرعونية جاهلية ، الجاهلية الفارسية جاهلية ، الهندية ، اليونانية ، الرومانية ، الصينية . . . كلها جاهليات . بل إن الجاهلية الحديثة جاهلية ، كلها جاهليات ، وكلها تستعبد الإنسان لأرباب شتى ، حتى إذا قال الإنسان « لا إله إلا الله » تغيرت أحواله ، لا نقصد حين ينطق هذه الكلمة بلسانه ، فليس الأمر هو النطق بها باللسان ، إنما ما وقر فى القلب وصدقه العمل .

الأسئلة الفطرية :

هناك مجموعة من التساؤلات الفطرية التى يضع لها كل جيل الإجابات التى يعرفها ، وفى حالة عدم معرفة الإجابة على بعضها أو عليها كلها ، فإنه يتركها معلقة . . . ومن هذه التساؤلات « من أين جاء ... ولماذا جاء إلى أين يذهب . . . لماذا يعيش ؟ تلك نماذج لكثير من الأسئلة التى تلح على الفطرة ، بوعى أو بغير وعى . فأما المفكرون فتلح عليهم

بوعي . . . وأما بقية الناس فلا يعيرون هذه الأسئلة إهتماماً ، ولكنها مع ذلك تفرض نفسها عليهم . . . وحين لا تهتدي الفطرة إلى الإجابة على هذه الأسئلة ، فإنها تشقى وتحتار . . ومن الذين حاروا في ذلك أحد الشعراء المحدثين ، عندما قال في هذا المجال :

جئت لا أعلم من أين ولكني أتيت

ولقد أبصرت قدامي طريقا فمشيت

هذه نظرة الجاهلية في قديمها وحديثها ، من أين . . وإلى أين . . ولماذا ؟ .

وحين تضل الإجابة ، يضل السلوك ، وتقع الحيرة ، ويحدث التمزق. إن الحيرة الكبرى التي تعيشها الجاهلية الحاضرة هي الإجابة على هذه الأسئلة ، من أين جئنا ؟ لماذا جئنا ؟ إلى أين نذهب ؟ ولماذا نعيش ؟ . . . ولأنهم لا يجدون الإجابة على هذه التساؤلات التي تلح على فطرتهم ، فإنهم يمرقون ويعربدون في الأرض ، ويقولون نبحث عن وجودنا ، نريد أن نعرف لماذا نعيش ؟ نريد أن نحس طعماً لحياتنا ، نريد أن نرى معنى معيناً لوجودنا في الأرض . . . ضلوا لأنهم لم يستلهموا إجابة هذه التساؤلات من مصدرها الحق ، الذي لا مصدر غيره ، وهو كتاب الله وسنة نبيه(١) .

وبالرغم من وضوح المنهل العذب للاجابة على هذه التساؤلات ، فإن كثيراً من شباب المسلمين يخطىء العنوان ، فتزداد حيرته ، ومن أمثلة هؤلاء الشاب عبد الحميد خريف ، الذي يصور بكلماته الشعرية المتقطعة رحلة الضياع للبحث عن ذاته فيقول :

---

(١) المختار الإسلامي ، سلسلة « نحو وعي إسلامي » (٣٦) كتيب بعنوان « دور الإسلام في حياة البشرية » القاهرة ، صفحة ١٩ وما بعده

ــ عندما أغرس في الليل عيوني .

ــ عندما يطفح كأسي وتناديني شجوني .

ــ عندما تنهش أشباح الظنون قلبي المعذب .

ــ أحفر قبري .

ــ عندما أغرق في بحر الحقيقة ذكرياتي .

ــ وأواري في جبين الأمس أحزاني الرزينة وبقايا من رفاتي .

ــ وأعود باهت الدفء حزينا .

ــ صامتا أبحث عن .. اسمي ؟ وذاتي ؟

ويقول الحبيب دربال من تونس أيضاً ، ثائراً على الأقدار التي فرضت عليه الإنتساب إلى هذا البلد ، فيقول :

ــ عبر عينيك شاهدت مأساتي .

ــ عالما مصلوبا بين الماضي والآتي .

ــ وعلى رقصة الليل يأكلني النسيان ؛

ــ ينهش الليل جسمي على أنغام الويل .

ــ أبقى صامتا أجتر معاناتي .

ــ أيامي كمشة أحزان تشتد على الأهداب (١) .

وهكذا الشباب المسلم في كل مكان ، منذ أن ابتعد هذا الشباب ، أو أبعد عن الدين باستخدام الوعاظ والمشايخ المسلمين لعبارات عتيقة في وعظهم بصورة لا تجذب إليهم الشباب وإنما تنفرهم منهم .

---

(١) راشد الغنوشي : طريقنا إلى الحضارة ، سلسلة (نحو وعي إسلامي) من منشورات المعرفة . تونس ١٩٧٥ صفحة ١٥

٥٤ ـــ العقيدة :

إن العقيدة الاسلامية لتؤكد لنا أن الحياة الدنيا ليست نهاية الوجود البشرى ، وأن الموت لا يعنى الفناء ، وأن الروح البشرية تواصل رحلتها بعد الموت ، نحو الله وهى الغاية النهائية للحياة والكائنات . وهكذا تقوم العقيدة مقام النظام والأهداف والغايات فى أعمال البشر على خلاف الداروينية والماركسية التى تترك اتباعها حائرين بالنسبة لمعنى الحياة وأهدافها وغاياتها ، وبالنسبة لطموحهم وتطلعهم الفردى والجماعى .

وإذا كان الموت والفناء ، وليست الحياة الآخرة هى مآل الفرد ، كما تعلمنا الحضارة الغربية ، وكما يؤكد ماركس ولينين ، فسينهض بالضرورة سؤال كهذا « لماذا نهتم بالأهداف الاجتماعية ؟ ولماذا نكد ونكدح فى سبيل إسعاد غيرنا ، ونضحى باللذة وبالسرور الذى يتيحه لنا وجودنا الوقتى القصير الذى ينتهى إلى فناء محض من أجل أناسى آخرين ، محكوم عليهم بالفناء والبلى(١) .

ويقول برتراند راسل « إن عقيدة أو ميول بعض الناس ضرورية للتماسك الاجتماعى . ولكن إذا أريد لها أن تكون مصدرا للقوة ، فيجب أن تشعر الأغلبية العظمى من الشعب ، أنها أصيلة وعميقة الجذور » .

وإذا انتقلنا إلى مضمون كلمة أو مفهوم « العقيدة » نجد أن معنى العقيدة فى الغرب قد استحال إلى مسألة حياة فردية أو شخصية ذات علاقة بسيطة أولا علاقة لها بالشئون الاجتماعية والأمور العامة . . إنها لا تزيد عن كونها نظرية فلسفية عن طبيعة النهاية وخلق العالم . وإذا قبلنا هذا التفسير لمعنى مفهوم العقيدة ، فان الإيمان بالله ، وبالحياة الآخرة ، لا يمكن أن يكون جزءاً من العقيدة . لأن الشخص الذى يؤمن بالله يجب أن يؤمن

---

(١) المختار الإسلامى (٣) « ماهو الإسلام ؟ » تأليف محمد مظهر الدين صديقى ، ترجمة حلمى عرفة ، القاهرة ١٩٧٨ صفحة ١٥

بالضرورة بقيم أخلاقية ومثل أدبية غير منفصلة عن الإيمان بالوجود الإلهي . ولكي يحيا المرء حياة فاضلة ولكي يحظى بالرعاية الالهية ، فان ذلك يحتاج إلى مجموعة من القيم والمبادىء المعينة . وهذا يشمل بالضرورة محاولة أبعد ليتغير جوهر الأوضاع الخارجية التي تحيط بنا في اتجاه معين يجعل من السهل إدراك وممارسة هذه القيم والمبادىء .

إن الإسلام ليس عقيدة فقط إذا فهمنا هذه الكلمة ، على أنها مجرد أمور ومسائل شخصية تنحصر في حياة الفرد . . . **فالإسلام لا يعترف بأية تفريعات . . إنه يعامل الحياة كوحدة متكاملة ، ولا يسمح بنفاذ التقسيمات إليه . . إنه أساسا منهج للحياة . منهج شامل متكامل ، دقيق ، يشمل المجال الكلي للنشاط الفردي والجماعي ، مؤسسا على الإيمان بوحدانية الله ، وبالحياة الآخرة . . . إنه يضع الأسس الثابتة للقوانين وللقيم التي يجب أن تحكم كل سلوك الفرد وكل شئونه . وهو بهذا الشكل ، وبهذه الصورة نظام للعقيدة التي تنشر نفسها على حقل الحياة البشرية الكاملي(١) .**

إن العقائد التي تكون صادقة في إصلاح علاقات البشر ، لابد ن تكون واضحة وغير مبهمة بالنظر إلى معتقداتها وتعاليمها الأساسية . والعقائدا الدينية التي تتستر وراء الأسرار الفلسفية الغامضة تستطيع تقديم الترف العقلي لأفراد قلائل يهتمون بالعقل . ولكنها لا تستطيع أبداً أن تغرس في نفوس العامة التمسك بأهداب الفضيلة . وليس هناك شيء بسيط وواضح كالحقيقة ، والعقيدة الحقة دائماً سهلة بالنظر إلى كل من معتقداتها ووصاياها العملية . ولكن العقائد المثقلة بالفلسفات العميقة والطقوس المنمقة تحتاج إلى إرشاد وشرح المفسرين الفلسفيين ورجال الدين . . إنها تتطلب الكثير من الوقت ومن الفراغ تماماً مثل ما تتطلب الاعتماد على الآخرين .

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٢٣

والعقائد المبنية على الإفراط فى التفاؤل أو التشاؤم ، تكون فى الغالب غير عملية ، بسبب خياليتها . ولقد توقفت المسيحية — بسبب ذلك — عن أن تكون قوة فعاله وحية بعد إنتقال المسيح إلى الرفيق الأعلى ، بسبب نظرتها التى تحتوى على الكثير من التشاؤم . والديانة المسيحية مؤسسة على عقيدة « الخطيئة الأصلية » التى تفترض أن الرجل مخلوق خاطىء ، ولعل فى هذا ما يوضح لنا المذهب الذى كفرت به المسيحية عن كل خطايا البشر كأنما يستطيع كائن بشرى أن ينقذ الآخرين من تبعة خطاياهم . وفكرة الخطيئة الأصلية تؤدى إلى قمع الشهوات وإلى الزهد والتقشف ، مما ينتج عنه فى النهاية التمرد والعصيان على العقيدة نفسها .

والبوذية أيضاً حاق بها روح شرير ، وقاست البشرية الآلام ولم يتحمل «بوذا» رؤية ما تقاسيه البشرية ، فارتد إلى الغابات باحثاً عن مهرب من الألم :

والحالة التى تتخطى مرحلة التفاؤل نجدها واضحة جلية فى عقيدة الشيوعيين الماركسيين حيث يتصورون أن مجرد إلغاء الملكية الخاصة ، وأن انتشار التعليم سيحيل الناس إلى فضلاء حسنى السلوك . . . وهذا هو الوهم بعينه .

والركائز الأساسية للعقيدة الإسلامية هى الإيمان بالله ، والإيمان بالبعث بعد الموت . . والإيمان بالرسل . . . والإيمان بكتب الله ، . . والإيمان بالملائكة . . وهكذا يجب الإيمان بالله ورسله وكتبه وملائكته واليوم الآخر ، لأن هذه هى عقائد الإسلام الجوهرية . ولا يمكن للمرء أن يكون مسلماً ، ما لم يؤمن بها جميعاً .

الانتاج العلمى

للاستاذ الدكتور زيدان عبد الباقى

أولا : الكتب

(١) التفكير الاجتماعى ، نشأته وتطوره • طبعة أولى ١٩٧٢ وثانية ١٩٧٥ دار المعارف وثالثة مكتبة غريب ١٩٨١

(٢) دور الشباب فى التنمية الاجتماعية والاقتصادية . وزارة الشباب بمصر ١٩٧٢

(٣) قواعد البحث الاجتماعى • طبعة أولى ١٩٧٢ وثانية ١٩٧٤ مكتبة النهضة المصرية . وثالثة ١٩٨٠

(٤) علم الاجتماع الحضرى والمدن المصرية . مكتبة الانجلو المصرية ١٩٧٤

(٥) علم الاجتماع الريفى والقرى المصرية . مكتبة الانجلو المصرية ١٩٧٤

(٦) وسائل وأساليب الاتصال فى المجالات الاجتماعية والتربوية والإدارية والإعلامية — مكتبة النهضة المصرية طبعة أولى ١٩٧٤ وثانية ١٩٧٩

(٧) ركائز علم الاجتماع توزيع دار المعارف بمصر ١٩٧٥

(٨) القومية العربية والمجتمع العربى مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٤

(٩) أسس المجتمع الإسلامى والمجتمع الشيوعى دراسة مقارنة • توزيع دار المعارف بمصر ١٩٧٦

(١٠) المرأة بين الدين والمجتمع مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٧

(١١) علم الاجتماع المهنى مكتبة دار النهضة العربية ١٩٧٨

(١٢) أسس علم السكان مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٨

(١٣) العمل والعمال والمهن فى الإسلام مكتبة وهبة ١٩٧٨

(١٤) علم النفس الاجتماعى فى المجالات الإعلامية مكتبة غريب ١٩٧٩

(١٥) الأسرة والطفولة مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٩

(١٦) علم الاجتماع الدينى مكتبة غريب ١٩٨١

(١٧) علم الاجتماع الاسلامى مكتبة وهبة (تحت الطبع)

(١٨) علم الاجتماع الصناعى مكتبة غريب (تحت الطبع)

(١٩) التنمية الاجتماعية والسياسة الاجتماعية والتخطيط الاجتماعى مكتبة غريب (تحت الطبع)

ثانيا : الأبحاث والدراسات والمقالات المنشورة

(١) مقال بعنوان « العلوم السلوكية من أدوات الكفاية الإنتاجية » مجلة « الكفاية الإنتاجية التى تصدرها مصلحة الكفاية الإنتاجية بوزارة الصناعة » عدد أكتوبر ١٩٧١

(٢) مقال بعنوان « قياس الروح المعنوية فى منظمات العمل » مجلة « الإدارة » التى يصدرها اتحاد جمعيات التنمية الإدارية فى مصر عدد يناير ١٩٧٣

(٣) مقال بعنوان « حوافز العاملين فى الصناعة وروحهم المعنوية » مجلة « الادارة » يناير ١٩٧٤

(٤) مقال بعنوان « الإدارة الريفية فى مصر » مجلة الإدارة يناير ١٩٧٥

(٥) بحث بعنوان « مناهج تحليل المحتوى والتدريب الإدارى » مع دراسة ميدانية فى مجال « الاتصال الإدارى » مجلة « الإدارة » يوليو ١٩٧٥

(٦) مقال بعنوان « التخطيط الاجتماعى الإسلامى » مجلة « منبر الإسلام » التى يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية فى مصر . عدد أغسطس ١٩٧٤

(٧) مقال بعنوان « الفكر الاجتماعى الإسلامى » مجلة « منبر الاسلام » يناير ١٩٧٥

(٨) مقال بعنوان « عمر بن الخطاب والفكر الاجتماعى الإسلامى » مجلة « منبر الإسلام » فبراير ١٩٧٥

(٩) مقال بعنوان « الفارابى والفكر الاجتماعى الإسلامى » مجلة « منبر الإسلام » مارس ١٩٧٥

(١٠) مقال بعنوان « لغة واحدة مقدسة » مجلة « عالم الفكر » التى تصدرها الجمعية العربية للفنون والثقافة والإعلام — دار الأدباء — القاهرة يونيو ١٩٧٥

(١١) مقال بعنوان « شبابنا وكيف نتعامل معه » مجلة « عالم الفكر » المصرية أغسطس ١٩٧٥

(١٢) مقال بعنوان « البيانات الأساسية للعملية الإدارية » مجلة « الإدارة » إبريل ١٩٧٦

(١٣) مقال بعنوان « الرسول محمد والتعاون الإسلامى » مجلة « الأزهر » التى تصدرها مشيخة الأزهر بالقاهرة إبريل ١٩٧٦

(١٤) مقال بعنوان « التنشئة الاجتماعية الإسلامية » مجلة « الأزهر » أكتوبر ١٩٧٦

(١٥) مقال بعنوان « الثقافة الاجتماعية وعلاقتها بالنقل » مجلة « الوعى العربى » التى يصدرها « اتحاد الجمهوريات العربية » بالقاهرة سبتمبر ١٩٧٦

(١٦) مقال بعنوان « الإدارى العام والعلاقات العامة » مجلة « الإدارة » أكتوبر ١٩٧٦

(١٧) مقال بعنوان « الروح المعنوية وكيفية دراستها [١] » مجلة « الوعى العربى » ديسمبر ١٩٧٦

(١٨) مقال بعنوان « الروح المعنوية وكيفية دراستها » [٢] مجلة « الوعى العربى » فبراير ١٩٧٧

(١٩) مقال بعنوان « الصراع، عملية غير إسلامية » مجلة « الأزهر » فبراير ١٩٧٧

(٢٠) دراسة تحليلية بعنوان « الإنسان محور الرسالة الإسلامية » مجلة « الثقافة العربية » التى تصدرها المؤسسة العامة للصحافة بالجماهيرية الليبية إبريل ١٩٧٦

(٢١) بحث بعنوان « النظرية الإسلامية فى التربية » مجلة « الوعى العربى » مايو ١٩٧٧

(٢٢) عرض كتاب بعنوان « التنمية الاجتماعية » للدكتور عبد الباسط حسن مجلة « الوعى العربى » يونيو ١٩٧٧

(٢٣) مقال بعنوان « الاتصالات الإدارية وجوانبها السلوكية » مجلة « الإدارة » يناير ١٩٧٧

(٢٤) مقال بعنوان « المدخلات والمخرجات فى السلوك الإنسانى » مجلة « الإدارة » يوليو ١٩٧٧

(٢٥) مقال بعنوان « معوقات الاتصال الإدارى فى الصناعة » مجلة « الإدارة » أكتوبر ١٩٧٧

(٢٦) مقال بعنوان « التحليل النفسى وهموم الإنسان » مجلة « الفيصل » التى تصدرها دار الفيصل للصحافة والنشر بالرياض بالمملكة العربية السعودية ديسمبر ١٩٧٧

(٢٧) مقال بعنوان « الإسلام والتغير الاجتماعى » مجلة « المجلة

العربية » التى تصدر فى الرياض بالمملكة العربية السعودية ربيع الثانى ١٣٩٨ هـ
مارس ١٩٧٨

(٢٨) مقال بعنوان « السلوك الإنسانى فى الإدارة » مجلة « العلوم الاجتماعية » التى تصدرها كلية التجارة والاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة الكويت
يوليو ١٩٧٨

(٢٩) مقال بعنوان « الجوانب الإنسانية فى إدارة القوى العاملة » مجلة الإدارة »
إبريل ١٩٧٨

(٣٠) مقال بعنوان « فى الإسلام ... العقل ليس فى أجازة » مجلة « عالم الفكر » المصرية
أكتوبر ١٩٧٧

(٣١) بحث ميدانى بعنوان « القيم والمبادىء والمعايير التى تحكم السلوك الإنجابى » نشر بواسطة مركز دراسات المرأة والتنمية الاجتماعية بكلية البنات الإسلامية بالتعاون مع منظمة اليونيسيف القاهرة —
مارس ١٩٧٧

(٣٢) بحث بعنوان « الأمومة والتغير الاجتماعى » قدم فى المؤتمر الذى عقد بواسطة المركز الدولى للدراسات والبحوث السكانية بالاشتراك مع جامعة الأزهر فى الفترة من ١١/١٥/١٢/١٩٧٨ وتم طبعه ومناقشته فى المؤتمر —
ديسمبر ١٩٧٨

(٣٣) مقال بعنوان « العلاقات الإنسانية فى الإدارة » مجلة « الإدارة »
أكتوبر ١٩٧٨

(٣٤) مقال بعنوان « الاتصال فى مجتمع الإدارة » مجلة « الإدارة »
يناير ١٩٧٩

(٣٥) مقال بعنوان « كيف نخاطب الطفل إعلاميا » مجلة « الفن الإذاعى » التى يصدرها اتحاد الإذاعة والتليفزيون فى جمهورية مصر العربية
مارس ١٩٧٩

(٣٦) بحث بعنوان « الإدارة المحلية وتنمية المجتمع المحلى » قدم

للمؤتمر العربى الأول لخبراء الإدارة المحلية الذى عقد بواسطة المنظمة العربية للعلوم الإدارية بالاشتراك مع جامعة الدول العربية ، فى القاهرة إبريل ١٩٧١

(٣٧) بحث بعنوان « التدريب المهنى فى جمهورية مصر العربية » قدم للمؤتمر الأول لعلم النفس والذى عقد بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية مايو ١٩٧١

(٣٨) بحث بعنوان « العلاقات الإنسانية وإنتاجية العامل » قدم للمؤتمر الأول لعلم النفس مايو ١٩٧١

(٣٩) بحث بعنوان « التخطيط الاجتماعى للاسكان فى القرية الريفية » قدم للندوة الدولية للإسكان الريفى بالدول العربية الذى عقد بواسطة الهيئة العامة لبحوث الإسكان والتخطيط العمرانى بالقاهرة ٦-١١/١١/١٩٧١ نوفمبر ١٩٧١

(٤٠) مقال بعنوان « علم الاجتماع الإدارى فرع جديد لعلم الاجتماع » مجلة « كلية العلوم الاجتماعية » جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض العدد الثالث ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩

(٤١) مقال بعنوان « التكامل السكانى فى العالم العربى » مجلة « الدارة » التى تصدر بالرياض عن دارة الملك الراحل عبد العزيز آل سعود جمادى الأولى ١٣٩١ هـ

(٤٢) مقال بعنوان « الرعاية الإسلامية للاطفال » مجلة « الفيصل » الرياض يونيو ١٩٧٩

(٤٣) مقال بعنوان « الارتقاء النفسى الاجتماعى للاطفال حديثى الولادة » مجلة « الدعوة » التى تصدرها مؤسسة الدعوة الإسلامية الصحفية بالرياض السعودية العدد ٦٩٧ جمادى الأولى ١٣٩٩ هـ

(٤٤) مقال بعنوان « الشباب والتيارات الفكرية المعاصرة » مجلة « عالم الفكر المصرية » سبتمبر ١٩٧٩

(٤٥) مقال بعنوان « بوادر النمو الاجتماعي لشخصية الطفل مجلة « الدعوة » السعودية عدد ٧٠٠ جمادى الآخر ١٣٩٩ هـ

(٤٦) مقال بعنوان « الوليد فى الشهور الثلاثة الأولى من عمره » مجلة « الدعوة » السعودية عدد ٧٠٤ رجب ١٣٩٩ هـ

(٤٧) مقال بعنوان « الوليد فى الشهور الثلاثة الثانية من عمره » مجلة « الدعوة » السعودية عدد ٧٠٧ شعبان ١٣٩٩ هـ

(٤٨) مقال بعنوان « بوادر التآزر العضلى العصبى للأطفال » مجلة « الدعوة » السعودية عدد ٧١٠ شعبان ١٣٩٩ هـ

(٤٩) مقال بعنوان « الزوجة بين الدين والمجتمع » مجلة « المجلة العربية » الرياض ، شوال ١٣٩٩ هـ سبتمبر ١٩٧٩

(٥٠) مقال بعنوان « صيام رمضان درس اجتماعى متجدد » نشر بمجلة « التضامن الاسلامى » التى تصدرها وزارة الحج والأوقاف بمكة المكرمة ، رمضان ١٣٩٩ هـ أغسطس ١٩٧٩

(٥١) مقال بعنوان « الحج رحلة دينية ودنيوية » مجلة « الدعوة » السعودية عدد ٧٢٢ ذى الحجة ١٣٩٩

(٥٢) مقال بعنوان « الضرورات والعمليات الاجتماعية الادارية » مجلة « الإدارة » أكتوبر ١٩٧٩

(٥٣) بحث بعنوان « الاتصال والإدارة العامة » مجلة « الإدارة العامة » التى يصدرها معهد الإدارة العامة بالرياض بالمملكة العربية السعودية ، العدد ٢٤ نوفمبر ١٩٧٩

(٥٤) مقال بعنوان « لغتنا نحن العرب ، نشأتها تطورها ووظائفها الاجتماعية » مجلة « الدعوة » السعودية ، العدد ٧٢٤ سنة ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩

(٥٥) مقال بعنوان « المرأة والاختلاط في الإسلام » مجلة « الثقافة العربية» ليبيا أكتوبر ١٩٧٩

(٥٦) مقال بعنوان « الأمومة والتغير الاجتماعي » مجلة « الفيصل » بالرياض المحرم ١٤٠٠ هـ

(٥٧) مقال بعنوان « الطفل قبل ولادته » مجلة « الدعوة » السعودية عدد ٧٢٩ ، ١٤٠٠ هـ

(٥٨) مقال بعنوان « التخطيط الاجتماعي لإنجاب الأطفال » مجلة « الدعوة » السعودية عدد ٧٣٠ ، ١٤٠٠ هـ

(٥٩) مقال بعنوان « التنافس عملية اجتماعية إدارية » مجلة « الإدارة » يناير ١٩٨٠

(٦٠) مقال بعنوان « الحاجات الصحية للجنين » مجلة « الدعوة السعودية صفر ١٤٠٠ هـ

(٦١) مقال بعنوان « المساجد وكيف كانت » مجلة « الدعوة » السعودية عدد ٧١٤ ربيع أول ١٤٠٠ هـ

(٦٢) مقال بعنوان « البيئة الطبيعية والاجتماعية للجنين » مجلة « الدعوة » عدد ٧٢٥ ربيع أول ١٤٠٠ هـ

(٦٣) دراسة بعنوان « التفرقة العنصرية ، قديما وحديثا » مجلة « كلية العلوم الاجتماعية » ربيع الآخر ١٤٠٠ هـ

(٦٤) مقال بعنوان « تنزيلات واستفسارات » جريدة « الجزيرة » السعودية العدد ٢٧٦٩، ١٤٠٠ هـ

(٦٥) مقال بعنوان « الذكور والإناث في المملكة ودلالات البيانات الإحصائية » جريدة « الرياض » بالمملكة العربية السعودية في ١٤٠٠/٤/٢٥هـ

(٦٦) مقال بعنوان « الجوانب الاجتماعية وأثرها على الجنين » مجلة « الأم والطفل » العدد ٣٩٥ تشرين ثان ــ بغداد العراق ــ ١٩٧٩

(٦٧) مقال بعنوان « العلاقات الاجتماعية الإسلامية ــ الفرد والجماعة » مجلة « الدعوة » ١٤٠٠/٥/٢٨ هـ

(٦٨) بحث بعنوان « تخطيط القوى العاملة ومدى ملاءمته للتنمية الاقتصادية والاجتماعية » قدم للندوة العلمية لدراسة أبعاد التنمية الاقتصادية والاجتماعية فى بغداد ٢٥ــ١٩٨٠/٢/٢٧

(٦٩) مقال بعنوان « مكونات الجنين » مجلة « التضامن الإسلامى » مكة المكرمة جمادى الآخرة ١٤٠٠ هـ

(٧٠) مقال بعنوان « السمات الأساسية للوليد البشرى » مجلة « المجلة العربية » رجب ١٤٠٠ هـ مايو ١٩٨٠

(٧١) مقال بعنوان « وراثة الجنين لسمات والديه » مجلة « التضامن الإسلامى » مكة المكرمة رجب ١٤٠٠ هـ

(٧٢) مقال بعنوان « الخصائص الرئيسية للوليد البشرى » مجلة « العربى » التى تصدرها وزارة الإعلام بدولة الكويت ، عدد رمضان ١٤٠٠ هـ أغسطس ١٩٨٠

(٧٣) مقال بعنوان « أطفالنا والتطبيع الاجتماعى » مجلة « الأم والطفل » بغداد ــ العراق أغسطس ١٩٨٠

(٧٤) مقال بعنوان « حج المرأة المسلمة » مجلة « الوعى الاسلامى » التى تصدرها وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، العدد ١٩١ الكويت ذى الحجة ١٤٠٠ سبتمبر ١٩٦١

(٧٥) دراسة ميدانية بعنوان « قيادة جماعات العمل » دراسة ميدانية على مستوى الصف الإشرافى الأول » مجلة « الحكمة » التى يصدرها قسم الفلسفة والاجتماع بكلية التربية ، جامعة الفاتح ، طرابلس ، الجماهيرية العربية الليبية . العدد الثالث ، صفحات ٣٧٧ــ٤٠٨ أكتوبر ١٩٧٨

(٧٦) دراسة ميدانية بعنوان « تنظيم الأسرة وتنظيم الإنجاب » مجلة « الحكمة » العدد الرابع ، صفحات ٢١٩ــ٢٧٥ نوفبر ١٩٧٩

(٧٧) مقال بعنوان « عادات الأسرة العربية فى الأعياد » مجلة « التضامن الاسلامى » مكة المكرمة شوال ١٤٠٠ هـ

(٧٨) بحث بعنوان « الصعوبات النفسية للمعوقين » قدم للمؤتمر الأول للمعوقين ، والذى عقد فى بنغازى بالجماهيرية الليبية فى الفترة من ٤-١٩٨١/٥/٧

(٧٩) دراسة بعنوان « المرأة والاختلاط فى الاسلام » مجلة « منار الاسلام » التى تصدرها وزارة العدل والشئون الإسلامية والأوقاف بدولة الإمارات العربية المتحدة العدد الثانى ، صفر ١٤٠١ هـ

(٨٠) بحث بعنوان « الحاجة إلى رأى عام إسلامى فعال فى القرن الخامس عشر الهجرى » مجلة « مجلة العلوم الاجتماعية » عدد خاص ١٩٨١ بمناسبة دخول القرن الهجرى الخامس عشر — صيف سنة ١٩٨١

(٨١) مقال بعنوان « المدير وتعددية الأدوار » مجلة « الإدارة » العدد الثانى أكتوبر ١٩٨١

(٨٢) مقال بعنوان « التطبيع الاجتماعى الإسلامى » مجلة « الوعى الإسلامى » الكويت ، العدد ٢٠٣ ، ذو القعدة ١٤٠١ هـ

(٨٣) بحث بعنوان « المعاقون قوى منتجة فى المجتمع برعايتهم اجتماعيا ونفسيا وتربويا وتأهيلهم مهنيا » نشر « بمجلة العمل العربية » بغداد العدد ١٨ مارس / آذار ١٩٨١

(٨٤) مقال بعنوان « التكيف الاجتماعى النفسى » نشر بمجلة « التضامن الإسلامى » مكة المكرمة ، العدد الخامس ، شهر ذى القعدة ١٤٠١هـ ١٩٨١م

(٨٥) بحث بعنوان « التغير الاجتماعى فى الإسلام » مجلة « الوعى الإسلامى » الكويت العدد ٢٠٦ ١٩٨١ م

(٨٦) بحث بعنوان « المعاقون وإعادة إدماجهم فى المجتمع » قدم إلى « ندوة المعاقين » بطرابلس بالجماهيرية الليبية خلال الفترة من ٣-١٩٨١/١١/٧

(٨٧) بحث بعنوان « الموازنة بين إبن خلدون وأوجيست كونت » مجلة « كلية الآداب والتربية بجامعة قاريونس بنغازى ١٩٨٢

(٨٨) بحث بعنوان « الطب الشعبى فى قرية مصرية » تحت الطبع بمجلة « مجلة العلوم الاجتماعية » — جامعة الكويت . ١٩٨٢

محتويات الكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٢٢٤١
الترقيم الدولى ٩ — ١٦ — ٧٣٥٤ — ٩٧٧

دار غريب للطباعة
١٢ شارع نوبار (لاظوغلى) القاهرة
ص ٠ ب ٥٨ (الدواوين) ـ تليفون : ٢٢٠٧٩



دار غريب للطبـاعة
١٢ شارع نوبار (لاظوغلى) القاهرة
ص ٠ ب ٥٨ (الدواوين) ـ تليفون : ٢٢٠٧٩